فهرست مجموعه

١

جواب ایراد اعتراضات الامام بر قانون

عمدة الحول ا شرح الفصول

نکت الخلاف لا دموری

رساله فیما جاء حتی الامام مع وصی الرازی النیسابوری

رسالة فارسی فی الکلام

کتاب ذیل العدل فارسی

رساله الوقوف القرانیه

رساله العرایض

کتاب لغر فی

٤٧٢١



مجموعة اولها کتاب الاجوبة عن اعتراضات شرح الامام الفخر الرازی للقانون فی الطب وکتاب عمدة الفحول فی شرح الفصول تاليف ...
وهی فصول ابقراط فی الطب

عدد
٢٥١ ورقه

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم [illegible] تعالى الراجي
رضوانه يوم الميعاد احمد بن ابي بكر بن محمد النخجواني وفقه الله لمرضاته
احمد الله حمدا استحقه لسبوغ نعمائه واشكره شكرا استوجبه لسبوغ
آلائه واصلي على محمد خاتم انبيائه وعلى آله واصحابه المصطفين من
اصفيائه اما بعد فان اولى ما تصرف اليه الافكار والهمم واحرى ما
يتزين به من الخصال والشيم هو التحلي بحلل العلوم والفضايل والتجلي في
حلبات البحث والدلايل والترقي فيها الى اسمى المراتب واعلى المنازل
[illegible] والتقاط دقيق النظر وامعانه في الغوامض العميقة المعضلة
والمباحث الدقيقة المشكلة ليتميز القشر عن اللباب ويتضح ما هو الحق والصواب
وذلك لمن [illegible] وتسهيله [illegible] ولما كان شرح كتاب
القانون من مصنفات المولى الامام الحبر الهمام افضل المتاخرين وقدوة
المتبحرين فخر الدين الرازي طيب الله ثراه وجعل الجنة مثواه متضمنا للقواعد
الكثيرة والمباحث المرتبة الخطيرة مشتملا على الاشكالات الغريبة والمواخذات
العجيبة اهل الزمان يكثرون ذكر الشكوك الموردة فيه لدى الفضلاء ويتحيرون
بها [illegible] ذلك الى التروي [illegible] والتصدي
[illegible] وعسى الله تعالى [illegible] وكشف مبهمها [illegible]
[illegible] من صدر الكتاب قبل الشروع في الفصول والابواب بذكر [illegible]
على عباده وظله في ارضه وبلاده السلطان الاعظم خاقان المعظم مالك
[illegible]

من الشق واذا حسب ذلك ميزان المذكور في كتب الطب ان المكون امور كليه
فان تعليم اصناف الحميات مثلا ومقدماتها واسبابها وعلاماتها وعلاجاتها
على ما يذكر في كتب الطب تكون كليه ثم ان الاحوال الانسي من مختلفه فان لكل مزاج
علاجا خاصا لا يليق الا به والمقصود من علم الطب انما هو الكلي من المعالجات
الجزئيه للاشخاص الجزئيه الا ان العلم بالقوانين الكليه المورده في كتب الطب
يكون سببا لان يحصل للطبيب معرفة خاصة باحوال من شخص شخص ومرض
مرض بعينه فادراك الاحوال الجزئيه غرض اصلي من علم الطب لكنها هي المقصوده
منه فلهذا قال الطب علم يعرف منه احوال بدن الانسان اي الطب هو العلم
الكلي الذي يكتسب منه ادراك الاحوال الجزئيه للابدان الجزئيه اقول
انما اوردت هذا الكلام لكون على حفظ من تصريحه بان قوله يعرف منه لاحوال
بدن الانسان غرض اصلي من ماهية الطب فلذا يحتاج اليه فيما بعد من حكمه بان
هذا القيد خارج عن ماهية الطب وان كان صوابا على التحقيق فيما لي
لكنه مناقض لقوله في تفسيره تركيب هذا الحد حيث قال قوله الطب علم انما
قدم العلم لانه جنس وقوله يعرف فصل صار فيه قوله احوال بدن الانسان
من جهة ما يصح ويزول عن الصحة ات الى العلل الاربع فان الفصل الصوري
والمادي يكونان داخلين في ماهية الشيء وقد علمت تصريحه في الاول
بان قوله يعرف منه احوال بدن الانسان انما هو المراد منه معرفة الاحوال
الجزئيه للابدان الجزئيه وذلك غرض اصلي من ماهية الطب فظهر التناقض بين
الكلامين واما قوله في الشرح لم قال او يزول عن الصحة ولم يقل الزايل
الصحة [illegible] من غير عايد كثيرا فان

الزوال قد يطلق [illegible] فلان عما كان عليه من العصيان
او الانقياد وقد يطلق على الانعدام والانتفاء كما يقال زال البرد وزال الحر
وفلان زال مرضه واذا كان كذلك فنقول الشيخ لما اعتبر اتصاف البدن بالصحة
حصل من جهة ما يصح اعتبر ايضا اشتغال البدن عنها وتعريه منها فلا جرم
اطلق الزوال على الحركة والاشتغال فقال او يزول عن الصحة ولم يقل او زوال الصحة
عن البدن اذ الاول اوجز وادخل في الفصاحة واحفظ للنسبة ولما اعتبر
حصول الصحة في البدن وثبوتها له حيث قال يحفظ الصحة حاصله اعتبر ايضا انعدامها
عنه فلا جرم اطلق الزوال على الانعدام فقال ويسترد ذاهبة وقد علمت ان
كلي الاطلاقين جار شايع فلا فائدة في التطويل قال المتن
لما كان الطب هو العلم الذي يعرف منه احوال بدن الانسان من جهة ما يصح ويزول
عن الصحة فكل ما يعرض له لا من جهة انه يصح ويزول عن الصحة وجب ان لا يكون من الطب
لكن الصحة والمرض لا يعرضان لبدن الانسان من جهة انه يصح ويزول عن الصحة لان
ما به يستعد الموضوع لعارض لا يكون سابقا على وجود ذلك العارض والشيء
لا يستعد على نفسه ثم اجاب عنه وقال هذا انما يلزم ان لو جعلنا الصحة
والزوال عنها على حصولهما بالفعل اما لو فهمت منه هكذا وهو ان الطب علم يعرف
منه احوال بدن الانسان من جهة ما انه يمكن ان يصح ويزول عن الصحة اندفع
الاشكال اقول ورود هذا السؤال موقوف على مقدمات
احدها ان يكون قوله يعرف منه احوال بدن الانسان من جهة ما يصح ويزول
عن الصحة داخلا في ماهية الطب وعلة اجزائه وذاتياته وثانيها ان لا يدخل

في ماهية الطب سوى هذا القيد وبالجملة لم يكن المراد بقوله من جهة ما يصح الأمور
التي بها يستعد البدن للصحة إذ لو كان هذا القيد من الأمور الخارجة عن ماهية
الطب ومن عوارضها ولواحقها كان التعريف تعريفاً رسمياً وحينئذ يجوز أن يكون
في ماهية الطب أمور كثيرة غير هذا القيد من جملتها الصحة والمرض ولا ينفع قوله فكل
ما يعرض له من جهة أنه يصح ويعرض لا يكون من الطب إذ المراد هنا الماهية قد
تندرج فيها أمور كثيرة ذاتية غير الماهية المذكورة والرسم وأيضاً لو دخل
في ماهية الطب فعلى سواء لا يرد هذا الشك فإنه لا يستقيم قوله فكل ما يعرض له
لا من جهة كذا لا يكون من الطب لجواز أن يكون هناك ما يعرض له لا من هذه الجهة
ومع ذلك يكون من الطب لدخوله في القيد الآخر لكنه ذكر حينئذ وأيضاً
لو لم يكن المراد بقوله من جهة ما يصح هو ما يستعد به البدن للصحة لا يتم الشك وهو
ظاهر وإذا عرفت توقف ورود الشك على هذه المقدمة فنقول أما الأول
فهو باطل لما سبق من تصريحه بخروج هذا القيد عن ماهية الطب ومما يدل
على ذلك أيضاً هو أن الضمير في قوله يعرف منه لا بد وأن يكون راجعاً إلى العلم
إذ هو المذكور سابقاً فيكون تقدير الكلام الطب علم يعرف من ذلك العلم أحوال
بدن الإنسان إلى آخره والشيء الذي يعرف منه شيء آخر يجب أن يكون متقدماً
بالوجود على تلك المعرفة فإذن تلك المعرفة تكون متأخرة عن ذلك العلم المذكور في
مقام الجنس فتلك المعرفة لا تصلح لأن تكون فصلاً مقوماً لأن الفصل
المقوم يجب أن يكون علة لحصة النوع من الجنس لا سيما عند الشيخ وقد ثبت أن
تلك المعرفة متأخرة عن الجنس فلا تكون فصلاً مقوماً فتعين أن يكون من العوارض
اللاحقة فيكون التعريف رسمياً [illegible] فهذا التعريف يشتمل على العلل

الأربع والعلل الأربع لا يجوز ذكرها [illegible] لأن غاية الشيء غير داخلة في
ماهيته والحد لا يذكر فيه سوى الأمور الداخلة في ماهية المحدود على ما عرف
في كتب المنطق خصوصاً كتب الشيخ فإنه كثيراً ما يقول التعريف إن كان بجميع
الذاتيات فهو الحد التام أو ببعضها فهو الحد الناقص أو بالأمور الخارجة
فهو الرسم الناقص أو بما تركب من الداخل والخارج فهو الرسم التام وبالجملة
فلما ذكر الأمور الخارجة عن الماهية في الرسوم أو مع غيرها فالأنسب أن هذا
التعريف رسمي وأن قوله يعرف منه أحوال بدن الإنسان غير داخل في ماهية
الطب وأما المقدمة الثانية وهي أن ما سوى هذا القيد غير داخل
في ماهية الطب فهي أيضاً باطلة فإن الشيخ ذكر قيداً آخر بعد هذا القيد
وهو قوله ليحفظ الصحة حاصلة ويستردها زائلة وهو من الأمور الداخلة في ماهية
الطب لكون التعريف حداً أو يدل على دخول أمور أخر في ماهية الطب لكون
التعريف رسمياً كما قال الشيخ وأما من جهة تمام هذا البحث وهو أن تحفظ
الصحة وتزيل المرض فيجب أن يكون لها أجزاء أو يحب أسباب هذين الحالين لأن
على دخول لصناعة الطب أجزاء أخر استدل بهذا القيد على وجود أجزاء أخر في ماهية
الطب فكيف يستقيم أن يقال إن ما سوى هذا القيد الأول غير داخل في
ماهية الطب وأما المقدمة الثالثة وهو أن المراد من قوله من جهة ما يصح هو
ما يستعد به البدن للاتصاف بالصحة فالذي يدل عليه ولم لا يجوز أن يكون
المراد بذلك عدة أحوال يكون من جملتها الصحة والمرض كما أن غرض الشيخ
لما صار الطب معرفة الأمور المنسوبة إلى الصحة والمرض أراد بذلك
عدة من الأمور يكون من جملتها الصحة والمرض وقد قرر الشيخ ذلك

حكم لكن فيما نحن فيه واذا امتنع ... ورود الشك على مقدمات ثم تبين بطلان
كل واحد منها تبين بطلان الشك بل لو تبين بطلان واحد من المقدمات كان
كافيا في دفع الشك فكيف بطلان كلها ثم انك اذا تأملت علمت ان هذا السؤال
لو كان واردا فهو اقوى ورودا على الكلام الذي ذكره جوابا عنه قال
الشارح رحمه الله ذكر المسيحي في حد الطب انه صناعة موضوعها بدن الانسان
لا على الاطلاق ولكن من جهة ما يصح ويسقم وكانها حفظ الصحة فيه اذا كانت
موجودة وردها اليه اذا زالت ثم قال وليس المقصود من حفظ الصحة ان لا الاختلال
تزول ابدا فانه غير ممكن ولكن المقصود حفظها عن الاختلال بما امكن والحاصل
ان غرض الشارح من ذكره انه كان يجب على الشيخ ان يعتبر قيد الامكان في
حفظ الصحة واستردادها وانه اهمل ذكره اقول اذا تتبعت لن
هذه القيود ليستعمل في اثبات الطب من الاوصاف التي رحمه وان هذا
التعريف تعريف رسمي والرسم تم بذكر الجنس وبعض الخواص وبعد ذلك
فلا يجب اعتبار قيد آخر على ان قوله ليحفظ الصحة حاصلة ويستردها زائلة
قضية مهملة وليست كلية فينصرف الى الصحة الممكنة الحفظ والاسترداد كحكم
المتعارف فان هذا النمط من الكلام يتبادر الى الفهم منه ما هو ممكن
وغير محتاج الى ذكر الامكان الا ترى انه لو قال قائل امر الملك جيشه
بالمحاربة لقهر عدوه واعلاء كلمته ونحوها فانه لا يحتاج الى ذكر الامكان
في القهر والاعلاء وان كان مشروطا بالامكان بل لو ذكر الامكان
لعد زائدا في الكلام قال الشارح رحمه الله لما حد الطب بانه علم
يعرف منه احوال بدن الانسان من جهة ما يصح ويزول عن الصحة لزم ان كل ما

لا يكون نظرا في بدن الانسان ... يكون من الطب لكن النظر في
الادوية والاغذية مركبة كانت او مفردة والاهوية وغير ذلك نظر في
غير بدن الانسان فوجب ان لا يكون النظر فيها من الطب والنظر في كل هذه
الاسباب من الطب اقول هذا السؤال قريب من السؤال الذي مضى
لكنه جعل الاول هناك خروج النظر في الصحة والمرض من الطب وهنا جعل
الثاني خروج النظر في الاغذية والاهوية والادوية وغيرها من الطب
ويكون ما مضى من الجواب جوابا عنه من غير فرق وازيد وضوحا وهو ان قول
الشيخ من جهة ما يصح ويزول عن الصحة وكذلك قوله ليحفظ الصحة حاصلة ويستردها
زائلة كل واحد من هذين القيدين غير داخل في ماهية الطب بل من العوارض
الا ان الفصل الاول يدل على ان النظر في الامور الطبيعية وغيرها
وباقي المسمى بالجزء العلمي داخل في ماهية الطب بطريق الالتزام فلذلك قال
الشيخ في الفصل الثاني لما كان الطب ينظر في بدن الانسان من جهة ما يصح ويزول
عن الصحة والعلم بكل شيء انما يحصل ويتم ثم قال بعد ذلك فلا جرم وجب علينا
ان نعرف في الطب كذا وكذا وعد هذه الامور الداخلة في القسم المسمى بالعلم
من الطب صرح ان النظر في هذه الامور انما وجب علينا في الطب لان
الطب ... ينظر في احوال بدن الانسان من جهة ما يصح ويزول عن الصحة
وذلك لا يتم الا بالعلم بهذه الامور حيث قال فهذه موضوعات صناعة
الطب من جهة انها باحثة عن بدن الانسان انه كيف يصح ويمرض والقيد الثاني
يدل على ان النظر في العلاجات وباقي القسم المسمى بالعمل داخل في ماهيته

الطب بالطريق الذي ذكرناه فلذلك قال وأما من جهة تمام هذا البحث وهو أن الحفظ
الصحة وزوال المرض فيجب أن تكون لها أيضا أجزاء أخر وعن جملة الأمور الداخلة
في الجزء العملي ونظيره هذا أما إذا قال قائل إن الإنسان حيوان كاتب فإن
هذا الكتابة وإن كانت خارجة عن ماهية الإنسان لكنه يدل على دخول الناطق
في ماهيته بطريق الالتزام كذلك هاهنا فإن القيدين المذكورين في هذا التعريف
وإن كانا خارجين عن ماهية الطب لكنهما يدلان على جملة الأمور الداخلة في
ماهية الطب بطريق الالتزام أما قوله إن دلالة الالتزام مهجورة في
التعريفات قلنا ذاك حيث يذكر أجزاء الشيء في الحدود أو خواصه في
الرسوم بألفاظ تدل عليها بالالتزام وهاهنا ليس كذلك فإنا نذكر الخاصة أي
كل واحد منها بلفظ يدل عليه بالمطابقة ثم يلزم من الخارج عن التعريف الرسمي
يقول الخاصة المذكورة فيه يدل على دخول كذا وكذا في ماهية الطب بطريق
الالتزام وهذا مما لا امتناع فيه فإن الاستدلال بالكتابة المذكورة في رسم
الإنسان على دخول الناطق في ماهية الإنسان غير ممتنع ولا هو من جملة الحد
والرسم بل ذلك لو كان فإنما يكون لمطلوب آخر كذا هاهنا وإذا تحقق ما ذكرنا
تبين أن الشكوك التي أوردها الشارح في هذا الموضع بأسرها مندفعة
ثم إنه رحمه الله لما زعم صحة ما أورده من الشكوك قال الأولى أن يقال في حد
الطب إنه جملة العلوم بالأمور التي معها يمكن حفظ الصحة إذا كانت حاصلة
وردها إذا كانت زائلة وعلى هذا الأمر صعب من الشكوك أحدها
أنه إما أن يكون مراده من هذا التعريف التعريف الرسمي أو الحدي والأول باطل
أما أولا فلأنه قال في حد الطب إنما أتيناه ولأن الرسم إنما يكون حيث لا نذكر
جميع أجزاء [illegible] أو البعض وهاهنا لما قال

جملة العلوم بالأمور التي [illegible] أجزاء الطب فلا يكون رسما
والثاني أيضا باطل لأن هذا يدخل فيه ما ليس بطب فلا يكون التعريف حدا
بيان أنه يدخل فيه ما ليس من الطب لأنه يدخل فيه معرفة الأحوال الجزئية
لأن حفظ الصحة لا يتصور إلا بحفظ صحة جزئية في بدن جزئي وكذلك رد
المرض فيكون ذلك لا يمكن إلا بعد معرفة تلك الصحة الجزئية وذلك البدن الجزئي وقد
صرح الشارح بأن معرفة الأحوال الجزئية غير داخلة في ماهية الطب وأيضا
يدخل فيه العلم بإيجاد الآلات المحتاج إليها في علاج الفصد والحقنة
والعلم بتطهير الآلات والحقن وغير ذلك لأنها من جملة الأمور التي لا يمكن
حفظ الصحة بدون العلم بها وإيجادها ودخول ما ليس من الطب فيه يوجب
عدم كونه حدا للطب قال الشارح رحمه الله الشيخ حد الصحة
في هذا الفصل بأنها ملكة أو حالة يصدر عنها الأفعال من الموضوع
لها سليمة وحدها في الفصل الثاني من التعليم الأول من الفن الثاني
من كتاب القانون بأنها هيئة يكون بها بدن الإنسان في مزاجه وتركيبه
بحيث يصدر عنها الأفعال كلها صحيحة سليمة وحدها في كتاب الشفاء
بأنها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنها لأجلها أفعاله الطبيعية وغيرها
على المجرى الطبيعي منه غير مأوفة ثم بين أن هذه الحدود الثلاثة تختلف
بالعموم والخصوص في أجناسها وفصولها وأثبت تردد الشيخ في ذلك
أقول أما الحد المذكور في الفصل الثاني من التعليم الأول
من الفن الثاني من هذا الكتاب فليس من الشيخ بل حكاه عن جالينوس
فإنه قال الحال في بدن الإنسان عند جالينوس ثلاثة الصحة وهي كذا وكذا

والمرض هي عينه مضادة للصحة وحالة بالنسبة والدليل عليه انه قال ههنا
المرض بعينه مضاد للصحة وقد عرفت من مذهب الشيخ ان التقابل بين
المرض والصحة ليس تقابل التضاد بل تقابل العدم والملكة وايضا قال وحالة
بالنسبة مع انه عرفت من مذهبه نفي الحالة الثالثة فكيف يحمل هذا منه تقابلا
له واما ما ذكر في الشفاء انه لا بعد من ان لا يكون حكاية عن مذهب الغير
فالتردد في شيء بالنسبة الى الكتابين مستعمل لا يعد تناقضا فان الشيخ
رحمه الله كثيرا ما اختار في بعض كتبه في مسئلة غير ما اختاره فيها في
كتاب اخر على انا لا نسلم تعارض الحدين بحسب المعنى وان وجد بحسب اللفظ
والذي يشعر به الحد المذكور في هذا الفصل يدخل فيه صحة النبات
اذا كان افعاله من الجذب والدفع سليمة ولا يدخل صحة النبات في
الحد الذي اختاره في الشفاء لان الحال والملكة من الكيفيات المخصوصة
بذوات الانفس ولم يعلم ان النبات من ذوات الانفس حتى يلزم ما ذكر ثم
قال الشارح رحمه الله لقائل ان يقول الصحة عنده داخلة
تحت الحال والملكة لانه عرف الاول بالصحة والمرض متضادان فوجب دخولهما
تحت جنس واحد فلو كانت الصحة داخلة تحت الحال والملكة لكان المرض ايضا
داخلا تحتهما لكن الاطباء اتفقوا على ان اجناس الامراض ثلثة سوء المزاج
وسوء التركيب وتفرق الاتصال فاما سوء المزاج فهو غير داخل تحتهما
لانه انما يحصل عند صيرورة هذه الكيفيات الاربع ازديادا او نقصا خارجا عن
حد لا يستقيم الافعال مع تلك الزيادة او النقصان سليمة وههنا امران
احدهما الكيفية الغريبة والثاني صيرورة البدن موصوفا به فان جعل
المرض تلك الكيفية الغريبة فلا يحمل الحمى بنفس الحرارة الغريبة على ما نص

عليه الشيخ في الفصل الذي يذكر فيه الفرق بين المرض والعرض لم يكن المرض
المزاجي داخلا تحت الحال والملكة لان المرض هو هذه الحرارة والحرارة ليست
من الحال والملكة وان جعلت المرض اسما للبدن الى الاتصاف بها
فهذا هو مقولة ان ينفعل وليس من الحال والملكة واما المرض التركيبي فهو
عبارة عن مقدار او وضع او شكل او انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شيء
منها داخلا تحت الحال والملكة اما المقدار والعدد فلانهما من الكم لا من
الكيف واما الوضع فلانه مقولة مستقلة بنفسها واما الشكل فلانه وان كان
من الكيف لكنه غير داخل تحت الحال والملكة بل هو قسيم له واما تفرق
الاتصال فلان التفرق عبارة عن الانفصال وهو عبارة عن عدم الاتصال
عما من شانه ان يتصل والامور العدمية لا يكون مندرجة تحت مقولة اصلا
فضلا عن ان يكون تحت الحال والملكة واذا ثبت ان المرض غير داخل تحت الحال
والملكة فكذلك الصحة للوجه الذي ذكرنا ثم اجاب عن ذلك ايضا فقال ان
العناصر اذا امتزجت انكسرت سورة كيفياتها وحينئذ يستحد الامر الحادث من كيفية
متوسطة بين الكيفيات الاربع مثلا حرارة منكسرة او برودة منكسرة او رطوبة
منكسرة او يبوسة منكسرة وما يشبهها من كيفيات اخرى مثل نشر او طيبه
او لون او طعم اذا ثبت لك فنقول المسمى بالصحة اما ان يكون اجتماع تلك الاجزاء
والكيفية المنكسرة الحاصلة للمجموع او القوى والكيفية التابعة للامتزاج
فاما اجتماع تلك الاجزاء فهو امر نسبي اضافي فلا يكون تحت الحال والملكة واما
تلك الكيفية المنكسرة فهي تحت النوع المسمى بالانفعاليات والانفعالات
لا يدخل تحت الحال والملكة واما ههنا الا القوى فان كان المراد بالصحة

بهذه القوى كان ادخال الصحة تحت الحال والملكة مستقيما لكن يلزم منه ان لا يكون
المرض مقابلا للصحة وحينئذ لم يكن ادخال الصحة تحت الحال والملكة مشكلا الى
هنا كلامه رحمه الله اقول ـــــ اما الوجه الاول فلم قلتم
ان الصحة والمرض متضادان فان الشيخ صرح بان التقابل بين الصحة والمرض
تقابل ليس التضاد بل تقابل العدم والملكة وعلى هذا لا يلزم من اندراج الصحة
تحت الحال او الملكة اندراج المرض تحتهما واما جالينوس ومن تبعه فلما
جعلوا المرض مضادا للصحة لزمهم القول باندراجهما تحت جنس واحد الا
انهم لم يعتقدوا اندراج الصحة تحت الحال او الملكة ولا قالوا بذلك حتى يلزمهم
اتفاقا القول باندراج المرض تحت الحال والملكة ما لم يقل احد ان جعل الصحة
داخلة تحت الحال والملكة لم يجعل المرض مضادا للصحة حتى يلزم القول باندراج
المرض تحت الحال والملكة فسقط هذا الوجه عن الزيغ جميعا واما ما
الدليل على ان المرض غير داخل تحت الحال والملكة اما ما ذكر من ان كل واحد من
اجناس الامراض فيقول سلمنا ان لا يكون لكن يجوز ان يكون كل واحد من سوء المزاج
وسوء التركيب وتفرق الاتصال امرا يحدث كيفية تلك الكيفية توجب
آفة في الفعل ويكون تلك الكيفية هي المرض ويكون داخلا تحت الحال والملكة
كما ان المزاج لما كان على ما ينبغي وكذلك التركيب احدث كيفية موجبة لصدور
الافعال سليمة تلك الكيفية هي الصحة والحاصل انه يمكن ان يقال على رأي الشيخ
ان المزاج والتركيب اذا كان كل واحد منهما على ما ينبغي كان البدن عند
ذلك متكيفا بكيفية موجبة لصدور الافعال عن موضوعها سليمة وتلك الكيفية
هي الصحة واما اذا كان لا على ما ينبغي كان البدن عند ذلك متكيفا بكيفية

موجبة للآفة في الفعل وهذه الكيفية هي المرض ويكون كل واحد من الكيفيتين داخلا
تحت الحال والملكة وهذا وان لم يكن مرضيا للشيخ الا انه يمكن ان يقال هذا
على الوجه الاول واما الوجه الثاني فيقول لم لا يجوز ان يكون المسمى بالصحة كيفية
من الكيفيات تابعة للمزاج ويكون داخلة تحت الحال والملكة وهي غير القوى
الا انها اذا حصلت في البدن او العضو اسلم مستعد القوى وبسببها
تصدر افعال ذلك العضو عن تلك القوى سليمة ومهما انتفت فقد تبطل
القوى عند انعدامها فيبطل الفعل كما في العمى وقد تبقى القوى الا ان
الافعال تصدر منها آفة اما بالتغير واما بالنقصان على ما عرفت ولا
يمكن تفسير الصحة بالقوى وان لا يكون المرض عبارة عن عدم القوى لا سيما
على مذهب الشيخ فانه يزعم ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ولو
كان كذلك لما صح قول الاطباء ان المرض يوجب آفة في الفعل بالبطلان
او النقصان او التغير بل المرض على هذا لا يتحقق الا بالبطلان لبطلان
القوى وعدم الفاعل والشارح رحمه الله نسب الشيخ في مواضع كثيرة الى
انه اراد بالصحة القوى وكيف يدل بها ذلك وانه صرح في الفصل الثاني
بان المزاجات والقوى الحادثة بعدها والتراكيب من الاسباب الصورية للصحة
ولذلك لما لا يتضح الفرق بين هذه الامور جعل القوى الشخص الفاعل
للمزاج ومثال الموضوع للآلة التي بها تتم تلك الصناعة ومثال الصحة علم
بالصناعة ومعرفتها فانه لولا ذلك لا تصدر عنه الصناعة كما ينبغي
ثم ان الشارح رحمه الله لما زعم صحة ما اورد ... قال

لكن الشيخ عدل عن الاصطلاح في لفظ الحال والملكة بل اراد بالحال كل امر
سريع الزوال بعيدا كان وجوده مخصوصا بذوات الانفس او لم
يكن وبالملكة كل امر بطيء الزوال كما ذكرنا قال والدليل على وقوع
هذا الاحتمال ادخاله الصحة تارة تحت الحال والملكة وتارة تحت الهيئة
وتارة تحت الملكة وغير ذلك وانت قد عرفت ان ادخال الصحة تحت الهيئة
ليس مذهبا للشيخ بل حكاه عن جالينوس وعرفت ايضا ان الذي اورده
ضعيف فلا حاجة الى العدول عن الاصطلاح قال الشارح
واما الحد الثاني وهو هيئة يكون بها بدن الانسان في مزاجه
وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة عليه شكوك احدها
ان الاول جعل الصحة علة لكون البدن بحيث يصدر عنه الفعل وهذا
انما يصح لو كان المراد بالصحة معنى الاعتدال الذي يقابله المرض
الثاني تقييد البدن بالانساني وهو غير صواب لان الصحة
توجد في سائر الحيوانات الثالث ذكر فيه المزاج والتركيب
ولم يذكر فيه الاتصال اقول قد بينا فيما سبق
ان الشيخ ذكر هذا الحد حكاية عن جالينوس فلا يلزمه ما في
هذا الحد على انا نجيب ايضا عما ذكره من الاشكالات اما قوله
جعل الصحة علة لكون البدن بحيث يصدر عنه الفعل سليما فالموثر
في اصل الفعل هي القوة واما الصحة فتاثيرها في وصف السلامة
وقد ذكرنا مثال ذلك اما قوله قيد بدن الانسان قلنا ما

ما قيل مطلق الصحة ببدن الانسان بل الصحة التي ينظر فيها الطبيب والطبيب
من حيث هو طبيب لا ينظر الا في الصحة والمرض العارضين لبدن الانسان
دون سائر الحيوان الا ترى انه قال احوال بدن الانسان يلزمه الصحة وكذا
كذا او كذا اي الصحة التي هي للانسان اما قوله لم ذكر المزاج والتركيب
ولم يذكر الاتصال فلبيان السبب فيه ان الاطباء قسموا الامراض
المفردة الى ثلاثة اجناس جنس الامراض المتشابهة الاجزاء اولا وبالذات
وبواسطتها تعرض للاعضاء الآلية وجنس امراض التركيب وهي التي
تعرض للاعضاء الآلية فقط ولا تعرض للاعضاء المتشابهة الاجزاء
وجنس تفرق الاتصال وهو مشترك اي يمكن عروضه للآلية من غير ان يعرض
للمتشابهة الاجزاء ويمكن عروضه للمتشابهة الاجزاء الا انه كلما
عرض سواء كان عروضه للآلية او المتشابهة الاجزاء فانه لا بد
وان يخل بالتركيب فقولنا في مزاجه يتضمن سلامة البدن عن الجنس الاول
وقولنا في تركيبه يتضمن سلامة البدن عن الجنسين لان التركيب يخل بهما
كان فاذا كان التركيب كما ينبغي فقد سلم البدن عنهما فلا حاجة الى ذكر
الاتصال اما قوله فان جعلت الاتصال مندرجا تحت التركيب
فقل المزاج ايضا مندرج تحت التركيب اقول نحن لا نقول
الاتصال مندرج تحت التركيب وانما نقول سلامة التركيب عن الاختلال
يدل على الاتصال دلالة التزامية لو كان تفرق الاتصال لزم منه
اختلال التركيب لان التفرق من اختلال التركيب نفسه ولا شك

لم يسلم التركيب بهذا المعنى لا يدل على اعتدال المزاج من المعتدلات فان
كثيرا ما يسوء المزاج والتركيب كما ينبغي فاذن اعتدال المزاج ليس بالتركيب
وحده بل هو باعتبار سجاله فظهر الفرق بين البابين قال
الشارح رحمه الله ذكر الشيخ في القانون ان المرض هيئة مضادة
للصحة وذكر في منطق الشفا ان التقابل بين المرض والصحة تقابل
العدم والملكة واعتذر عنه بما لعف عليه في الشرح اقول
قد عرفت ان قول الشيخ والمرض هيئة مضادة لها ليس من هذا بل
هو حكاية عن جالينوس فلا حاجة الى ما ذكره من الاعتذار والله اعلم
الفصل الثاني في موضوعات الطب قال الشارح
رحمه الله على هذه الترجمة اشكال لانه في الاول جعل موضوع الطب
بدن الانسان وجعله ناظرا فيه ثم ههنا جعله ناظرا في اسباب
كثيرة اقول يعني بالموضوع ههنا كل ما يجب على الطبيب ان
ينظر فيه لا الموضوع المتعارف في علم الطب قال
الشارح رحمه الله الشيخ ذكر الاسباب الستة في هذا الفصل وضم
اليها امورا اخر الاسنان والاجناس والصناعات والعادات
والاسباب الواردة على البدن ثم قال الحق عندي انه لا يجوز
ضم هذه الامور الى الاسباب الستة بل بعضها يذكر في المزاجات
كما قال صاحب الكامل والمسيحي ثم قال الشارح فلنفرد اولا
في الاسنان ونبين انه لا يجوز ايراده ههنا فنقول ان سن الشباب
عبارة عن الزمان الذي يكون فيه الرطوبة الاصلية وافية بحفظ الحرارة

٢ الاصلية بحيث لا يكون زائدة على قدر الحاجة في ذلك وانما قصة عنهما فهناك
امران احدهما الزمان والثاني ما فيه وهو الحرارة والبرودة المنتهيتان
الى الحد المذكور واذا كان كذلك فيقول لا يجوز جعل الزمان فاعلا للحرارة
واليبوسة ولا يجوز ايضا جعل الحرارة واليبوسة الحاصلتين فيه علة للحرارة
واليبوسة لان الشيء لا يكون علة لنفسه اقول قول
الشيخ واما الاسباب الفاعلية فهي الامور الحافظة والمغيرة لحالات
البدن مما يوجب في كل شيء له تاثير في الصحة والمرض اما بالاصالة او
بالاتباع سواء كان ذلك الشيء ضروريا او لم يكن فلا يشك ان الاسنان
والاجناس والصناعات والعادات والاسباب الواردة على
البدن لها تأثيرات في احوال بدن الانسان فكان يجب ذكرها ههنا
وان لم يكن من الامور الضرورية واما قول صاحب الكامل والمسيحي
ان الاسنان والاجناس وغير ذلك تذكر في المزاج قلنا لا
تنافي بين ان تذكر هنا المزاج المعروف كل سن وجنس وكل من يتعاطى صناعة
وبين ان تذكر في الاسباب باعتبار آخر وهو ان هذه الامور موجبة
لحالات بدن الانسان الا ترى ان الهواء والماء تذكران في الاركان
وتذكران ايضا في الاسباب باعتبار يخالف ذلك فيما نحن فيه اما
قوله ان سن الشباب عبارة عن كذا وكذا الى آخره قلنا لم لا يجوز
ان يجعل ما في الزمان سببا لتغير حالات بدن الانسان او ما هنا قوله
كيف يجعل الحرارة سببا للحرارة قلنا بل يجعل لها سببا لبقاء الصحة
مثلا او لاحداثها او لامراض مخصوصة تكثر وقوعها في زمان الشباب.

الا انه لكثير من الامراض مثل البول في الفراش ومثل الصرع فيزول في
اول الشباب بسبب تبدل المزاج ولذلك يحدث كثير من الامراض لذلك
واذا كان كذلك لا يلزم جعل السن علة لنفسه وهكذا الامر في الاسباب
والصناعات والعادات اما قوله صناعة القصار انما تتم
بامور ثلثة الاول العلم بها والثاني مباشرة عملها والثالث ملاقاة
الهواء والمكان اما العلم فهو من العوارض النفسانية واما المباشرة
فهو من جملة الحركات والسكنات واما الهواء والمكان فهو من جملة الامور
المحيطة بالبدن فليس اعتبار هذه الحركة المعينة على هذا الوجه
المخصوص وما انضم اليها من ملاقاة الهواء الخارج عن [illegible] بنوع من
الاقسام ولا شك انه مؤثر في حالات البدن [illegible]
لو اعتبر ما يتركب عن الاقسام صارت الاقسام اكثر مما قاله قلنا
نحن نعتبر ما يتركب عن الاقسام لكن لا مطلقا بل بشرط كونه غالبا
قال الشارح رحمه الله واما الالوان والسحنات فالشيخ
لم يذكرهما فان كان انما لم يذكرهما لانهما من توابع الامزجة والطبايع
لا اثر لها في المتبوع فقد بينا ان الاسباب [illegible] كذلك وكيف
ان لا يذكرهما وان كان انما لم يذكرهما لانه لا يعتبر بهما اصلا فليس
كذلك لان الالوان والسحنات مما يختلف باختلافهما احوال البدن
اقول الالوان والسحنات ليستا من الاسباب الفاعلية
بل من العوارض اللاحقة والشيخ لم يذكر تركهما بالكلية وانما اهمل ذكرهما
في الاسباب وقد ذكرهما في موضع اخر فان الشيخ صرح في هذا الفصل
[illegible] المستصوب ويرجع عليه في [illegible] من الاعراض
واسبابها الحرارة وعلاماتها في جملة العلامات المعدودة في [illegible]
الالوان والسحنات لانه لم يذكرهما في هذا الموضع لانهما ليسا من الاسباب
المغيرة او الحافظة لحالات بدن الانسان بخلاف الصناعات والعادات
فان لها تاثيرا في احوال البدن قال الشارح رحمه الله قوله
السبع والاسباب الواردة على البدن الانساني عليه مواخذة وذلك
لان الهواء ايضا وارد على البدن والمتناول ايضا وارد على البدن
فقوله الاسباب الواردة على البدن اعم من هذه الامور فيكون فرق
ما بينهما فرق ما بين العام والخاص ولا يجوز جعل العام قسيما للخاص
بل يكون قوله الاسباب الواردة على البدن من الامور الوهمية فيستغني
هذا الكلام اقول اما الهواء فلا يقال انه وارد
على البدن بل هو محيط بالبدن [illegible] او تغيرهم في الوزن [illegible] وارد
[illegible] الذي [illegible] في البدن من خارج بعد [illegible]
[illegible] رجوع الى العرف في الهواء [illegible] لكن لانه لا يزال [illegible]
بالبدن الا على البدن فلا يكون الهواء من الواردات على البدن
واما المتناولات فيخرج بقوله مماسة للبدن فانه
احترز به عما يكون مداخلا للبدن فان في العرف يفهم من المماسة
الملاقاة من غير المداخلة والمتناولات تكون من الواردات التي
هي مداخلة للبدن لا من الواردات التي هي مماسة له فقط فلا يكون
بين هذه الاسباب وبين الهواء والمتناولات عموم وخصوص
بل يكون من الامور المتباينة اما بالنوع واما بالجنس وحينئذ يبطل

قوله لم يفرق بينهما فرق ما بين العام والخاص فلا يكون الشيخ قد جعل العام
قسيما للخاص على أن الشيخ قد أراد بهذه الأشياء الأسباب الغريبة
ولهذا قال فيما بعد والواردات على البدن من الأمور الغريبة فاندفع
ذكره قال الشارح لم علّق قول الشيخ مبادي العلوم الجزئية
مسلمة ومبرهن في علوم أخرى أقدم منها شكا وهو أن المبادي قد
قد يكون منها ما يكون بينا بنفسه غنيا عن البرهان فلا يصح حمله المطلق
بأن مبادي العلوم الجزئية تبين في علوم أخرى أقول
جملة أنه ما هو حقيقي وهو الذي يكون بينا بنفسه وغنيا عن البرهان
نحو هذا هو من الأوليات ومنه ما هو مبدأ بالإضافة إلى علم
دون علم مثال الإجماع بالنسبة إلى علم الفقه فإن الفقيه من حيث
هو فقيه لا يبحث على حجية الإجماع وإن لم يكن هو بينا بنفسه
ولا هو من الأوليات وهذا ليس مبدأ بالحقيقة بل هو كالمبدأ
وإذا عرفت ذلك فنقول أما القسم الأول وهو المبدأ الحقيقي فإنه
يكون مبدأ لكل العلوم ولا يختص كونه مبدأ بالعلوم الكلية
أو الجزئية ولا بعلم دون علم بل يكون مبدأ على الإطلاق وأما
القسم الثاني وهو الذي يكون مبدأ بالإضافة إلى علم دون علم فإنه
لا يقال إنه مبدأ على الإطلاق بل مقيدا ببعض العلوم فإذا
قال القائل مبادي العلوم الجزئية فهم منه القسم الثاني ولا يشك
أن شيئا من هذه المبادي ليس بينا بنفسه وأيضا فإن الشيخ أشار
إلى ذلك وقيده بالقسم الثاني حيث قال إنما كان من هذه كالمبادي فإنه
يلزم أن يتصور ويصدق بهليته فإن مبادي العلوم الجزئية مسلمة ومبرهن
في علوم أخرى أقدم منها إشارة بقوله كالمبادي إلى القسم الثاني الذي ذكرناه
فإن قوله كالمبادي يعني ليس مبدأ حقيقيا فإن قول القائل هذا كالأسد
يشعر بأنه ليس أسدا حقيقيا فقوله عقيب هذا فإن مبادي العلوم الجزئية
يصرف إلى هذا القسم ويخرج عنه ما يكون بينا بنفسه فاندفع الشك
ثم إن الشيخ رحمه الله اعتبر هذه الأقسام في موضع آخر حيث قال إن الذي
يجب على الطبيب أن يتصوره بالماهية ويصدق بما كان منه غير بين الوجود
بنفسه هو هذه الجملة إلى آخره فأوجب عليه أن يصدق بالهلية لا في كل هذه
الأمور المعدودة بل في بعضها وهو الذي لا يكون بينا بنفسه أما ما كان
بينا بنفسه مثل وجود الأركان ووجود الأخلاط وغير ذلك فيلزمه
أن يتصوره بالماهية فقط والحاصل أن الأشياء التي يجب على الطبيب أن
ينظر فيها على ثلاثة أقسام لأنها إما أن يكون التصديق بها من الأوليات
والبديهيات وحينئذ يلزمه أن يتصورها بالماهية فقط وإما إذا لم يكن
من الأوليات فإما أن يكون مبينا ومبرهنا في علم آخر أقدم من الطب
مثل المزاج والخصال والعناصر في هذه الأربعة وحينئذ يلزمه أن
يتصور بالماهية ويصدق بهليته وأما إذا لم يكن من الأوليات ولا
المبينات في علوم أخر فإنه يلزمه أن يتصوره ويبرهن عليه في صناعته
مثل الأمراض والأسباب وعلاماتها وغير ذلك وإذا عرفت هذه الأقسام
الثلاثة فنقول أما القسمان الأولان فقد ذكرهما الشيخ في قوله

فالذي يجب على الطبيب ان يتصوره بالماهية ويعلل ما كان منه غنيا عن الوجود
من هذه فانه اوجب ان يتصور كل هذه الامور المعدودة ههنا ولم يفصل
بين بعض وبعض في التصور ثم خص التعليل في الهلية ببعضها وهو الذي لا
يكون من الوجود ومنه وقوله غنيا عن الوجود ومنه يشير الى ان منها ما هو بين
الوجود بنفسه وكان هذا الفرق شاملا للقسم المذكور في الاولين واما
القسم الثالث فهو داخل تحت قوله واما الذي يجب عليه ان يتصوره وبين هو علمه
الامراض واسبابها الجزئية وغير ذلك بالحد الى ان تامل كلام الشيخ وامعن النظر
في صوده في هذه المواضع علم ان ما اورده الشارح فيها غير وارد على كلامه
قال الشارح رحمه الله قول الشيخ واما الاعضاء ومنافعها
فيجب ان يصادفها بالحس والتشريح مشكل من حيث ان الحس والتشريح لا يحصل
بهما العلم بالمنافع بل ذلك لا يحصل الا بالنظر الدقيق والتامل العظيم وايضا
التشريح فلا يكشف الا عن الاعضاء والحس ايضا لا يدرك الا الاعضاء
المحسوسة والمنافع ليست محسوسة اقول لا اشك ان معرفة
منافع الاعضاء يحتاج الى النظر الدقيق والتامل العظيم ولا يحصل بمجرد تشريح
الاعضاء لكن هذه المعرفة كما يتوقف حصولها على النظر والتامل فكذلك يتوقف
حصولها على التشريح وعلى ان يحصل يصادف الاعضاء بالحس فان الانسان
ما لم يصادف الاعضاء بالحس والتشريح لا يمكنه التامل في استخراج منافعها
فاذا حصول هذه المعرفة موقوف على الاحساس والتشريح وكذلك على النظر
والتامل واذا كان كذلك فكما صح اضافة هذه المعرفة الى النظر والتامل
كما قاله الشارح كذلك صح اضافتها الى الحس والتشريح لكون المعرفة
موقوفة على التشريح الا ترى انه كما يصح ان يقال عرفنا الصانع بالنظر والفكر
كذلك يصح ان يقال عرفنا الصانع بمصنوعاته واثاره وان لم يكن المصنوعات
والاثار موجبة مفيدة للمعرفة بمجردها على تجردها بدون النظر والفكر كذلك
فيما نحن فيه يصح اضافة معرفة المنافع الى الحس والتشريح وان لم يكن التشريح
على تجرده مفيدا للمعرفة وجواب اخر هو ان التشريح يطلق على
معنيين احدهما حقيقي وهو كشف الاعضاء وقطعها والثاني اصطلاحي
وهو الوقوف على الكتب المصنفة في الاعضاء ومنافعها بل الكتب كتسمية
تشريحا فانه يقال حفظت التشريح واشتغلت بالتشريح وهذا ان ثبت
في التشريح ويريدون بالتشريح في هذه المواضع هذه الكتب المذكورة واذا
عرفت ذلك فيجوز ان يحمل ان يكون مراد الشيخ بالتشريح ههنا هو الوقوف على
هذه الكتب والاشتغال بها والدليل على ذلك ان هذا المجاز انه واجب على
الطبيب ذلك والحكم على الطبيب في مباحث هذا التشريح المحض لا غاية
ما يجب عليه الوقوف على هذه الكتب واذا فهم على هذا المعنى اندفع ما ذكره
فيكون تقديره يصادف الاعضاء بالحس ومنافعها بالتشريح بهذا التفسير
٢ التعليم الثاني في الاركان قال الشيخ الاركان اجسام بسيطة
هي اجزاء اولية لبدن الانسان وغيره قال الشارح رحمه الله ان الاركان
ليست اركانا لانها اجزاء اولية لبدن الانسان خاصة بل لانها اجزاء اولية
للمركبات توجب صفة كبدن الانسان اقول هذا ليس بالطريق
فان المقصود جعل الاركان اجزاء اولية لكل المركبات الكائنة الفاسدة
وما ذكره الشيخ واف به وما ذكر نحوه ايضا كذلك وقوله ان غنيا ذاتها كان
وليس الاصل ان يعيش عليه ظرفا بعينه ثم انها لا في ... وهو ان الاركان

وان لم يكن كونها اركانا بسبب كونها اجزاء اولية لبدن الانسان ولكن لا يخفى
مسك انه انما وجب على الطبيب ان ينظر فيها لكونها اجزاء اولية لبدن الانسان
واذا كان جهة ايراد الكلام في الاركان في كتب الطب كونها اجزاء اولية
لبدن الانسان فكلما كان التصريح بهذه الجهة اكثر كان ذكر الاركان
في كتب الطب احسن فظهر ان ذكر بدن الانسان فيكون ذكره واجبا
او مستحسنا لا انه يكون واجب الحذف قال الشارح سلمه الله اذا
قلنا الاركان اجسام هي اجزاء اولية فقد جعلنا الجسم جنسا للركن وهذا
باطل لان الركن من حيث هو ركن منسوب الى الغير فانك ما لم تعرض شيئا
تجعل الركن ركنا له لم يمكنك ان تعقل كونه ركنا واما الجسم من حيث انه جسم فيستحيل
ان يكون منسوبا الى الغير فانه يستحيل ان يعقل هذا الجسم جسما لغيره والشيء
الذي يجب كونه نسبيا يمتنع تقومه بما يمتنع كونه نسبيا واذا كان كذلك
استحال جعل الجسم جنسا للركن ثم قال الاولى ان يقال الاركان اجزاء بل
جسمانية اولية للمركبات اقول اذا قلنا الشيء الفلاني
ركن لكذا فههنا ثلاثة امور احدها نفس ذلك الشيء الذي عرض له
ان صار ركنا والثاني نفس هذا العارض وهو كونه ركنا وهو مجرد
والثالث المركب منهما وهو ماهية المعروض مع العارض واذا عرفت ذلك
فنقول اذا عرفنا المعروض وحده بدون قيد الاضافة فتعريفه حينئذ بما
ذكرنا الامور الداخلة في ماهية المعروض ولم نذكر شيئا من الامور الاضافية
لان الاضافات خارجة عن ماهية المعروض مثاله انا اذا عرفنا
المعروض فيما نحن فيه قلنا انه جسم بسيط واذا عرفنا الاضافة وحدها ان الركن
قلنا اجزاء اولية للمركبات من حيث هي كذلك واما اذا عرفنا المركب منهما
فلا بد وان نذكر جميع ما ذكرنا في تعريف المعروض ومفهوم الاضافة فنقول
هي اجزاء اولية للمركبات فقولنا اجسام بسيطة هي اجزاء اولية للمركبات فقولنا
اجسام بسيطة يكون عائدا الى المعروض والمعروض ليس مضافا في نفسه بل عرض له
الامر الاضافي ولا امتناع في ذلك الا ترى انا نقول في تعريف الاب انه
تعريف الابوة ان الاب حيوان يولد آخر من نطفته من حيث هو كذلك فقولنا
حيوان ليس من الاضافيات في شيء ومع ذلك جعلناه جنسا في تعريف ما
هو مضاف لكون التعريف تعريفا للمركب مما هو معروض الاضافة ومن
العارض واما الحد الذي اختاره وهو قوله الاركان اجزاء جسمانية
اولية فنقول قوله جسمانية اما ان يكون من الامور النسبية والاضافية او لا
يكون فان لم يكن من الامور النسبية والاضافية فقد ناقض ما قال
ما لا يكون من الامور النسبية لا يجوز ذكره في تعريف الاركان التي هي امور
منتسبة فكيف ذكره وهو مما لا يكون نسبيا واما اذا كان من الامور النسبية
فيكون منتسبا الى الاجسام لان قولنا جسمانية لا يفيد الا الانتساب الى
الاجسام واذا كانت منسوبة الى الاجسام لا يكون اجساما لان الشيء
يستحيل انتسابه الى نفسه فيكون اعراضا واذا قلنا كانت اجزاء الجسم
كلها امور نسبية والامور النسبية يستحيل قيامها بنفسها فيكون اعراضا
فيكون الاجزاء الاولية للمركبات اعراضا فيكون المركبات التي هي اجسام مركبة
من الاجزاء التي هي اعراض وهو بين البطلان قال الشيخ رحمه الله
والارض جسم بسيط موضعه الطبيعي هو وسط الكل يكون فيه بالطبع ساكنا
ويتحرك اليه بالطبع ان كان مباينا وذلك لعلة المطلق وهو بارد

ابن في طبعه اي طبيعة طبع اذا خلي وما يوجبه ولم يعترضه سبب من خارج ظهر
عنه اثر محسوس قال الشارح رحمه الله هنا سكوك ثلثة الاول ان السكون
عبارة عن عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك وكلية الارض ليس من شانها ان يتحرك فلا
يتصور السكون في كلية الارض فكيف جعل الارض ساكنة الثاني وهو ان
السكون امر عدمي فكيف اضافه الى طبيعة الارض بل يكون علته عدم علة الحركة
وهو عدم القاسر لا طبيعة الارض الثالث انه اكتفى في كون الارض
متحركة الى الوسط بالطبع كونه مباينا عن الوسط وذلك لا يكفي بل انما تتحرك
عند المباينة اذا لم يكن هناك مانع ومعاوق الا ترى ان الحجر الصاعد
قسرا مباين عن الوسط ولا يتحرك اليه لقيام القاسر والمعاوق ثم
اجاب عن كل هذه السكوك بحمل كلام الشيخ على غير معناه المتعارف
بطريق المجاز والتسامح هل اقول اما الشك الاول فمدفوع
فان السكون عبارة عن عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا ولا يشترط كونه
متحركا بالفعل واذا كان كذلك علم ان كلية الارض لا يمكن ان يكون متحركة
وما الدليل على ذلك كيف وقد ذهب كثير من الحكماء الاقدمين ان الارض متحركة
ثم اختلفوا في كيفية حركتها على ما هو مشهور في الكتب الحكمية ثم ما ابطل مذهب
هؤلاء دل على ان حركتها غير واقع وما دل على استحالة حركتها اصلا وهب ان
كلية الارض لا يمكن ان يكون متحركة لكن لفظ الارض كما يطلق على كلية الارض
يطلق ايضا على كل واحد من اجزائها ضرورة كونها بسيطة والبسيط ما يكون
جزؤه مساويا للكل في الاسم والحد وكل واحد من اجزاء الارض يمكن الحركة
وقوله الارض جرم بسيط موضع الطبيعي وسط الكل يكون فيه بالطبع
ساكنا قضية مهملة وليست كلية والمهملة لا يتوقف صدقها على صدق الكلية
بل على صدق الجزئية وايضا هاهنا فاندفع ما ذكر من السكوك
ما حاصله ما ذكره من التجوز واما الشك الاخر فيقول الشيخ جعل
طبع الارض علة للكون في الوسط حالة كونه ساكنا انه جعل علة للسكون
فيه فانه حال الكون فيه بالطبع اي علة الكون فيه انما هو الطبع ساكنا اي حال
كونه ساكنا فيكون ساكنا نصبا على الحال الاعلى انه خبر كان ونظير هذا
قوله تعالى كيف نكلم من كان في المهد صبيا فان ايه التفسير قالوا
صبيا هنا ليس خبر كان الا لما كان في ذلك استنكار اذ ما من احد
من الناس الا وقد كان في المهد صبيا كان شيخا او شابا او كهلا فلو كان
التكلم مع من كان في المهد صبيا مستنكرا لما جاز التكلم مع احد
اذ كلنا في المهد صبيا نا بل قوله تعالى صبيا نصب على الحال فيكون تقديره
كيف نكلم من كان في المهد وهو صبي حالة التكلم وحينئذ يستقيم الكلام
واذا ثبت ان صبيا هنا نصب على الحال ثبت ان السياق الى الاذهان
في مبادي النظر هو ان يكون ذلك خبر كان فلم لا يجوز ان يكون ساكنا هنا نصبا
على الحال مع ان السابق الى الفهم كونه خبر كان واذا كان الامر كما ذكرنا
اندفع ما ذكر من الشك وكذلك قوله انتحرك اليه بالطبع ان كان مباينا معناه
يتحرك اليه بالطبع ان كان يتحرك اليه مباينا اي حال كونه مباينا فيكون مباينا
ايضا نصبا على الحال الاعلى انه خبر كان وتقديره ان كان يتحرك الى الوسط
فعلة تلك الحركة انما هو الطبع لا غير ثم قال مباينا نصب على انه حال الحركة
لا يكون الا عند كون الارض مباينا عن الوسط واذا كان كذلك اندفع الشك الثالث ايضا

قال المشرح رحمه الله لو كان غرض الشيخ من ذكر هذه الصفة للارض وهو
كونها في الوسط دون حركته التعريف الارض فذلك لا يجوز لان الجمهور يعرفون
الارض ولا يعرفون كونها في الوسط فتعريف الارض بهذه الصفة يكون تعريفا
للشيء بما هو اخفى منه وان كان الغرض ذكر صفة من صفاته وخاصة من خواصه
فالامر سهل ولكن ليس فيه فايدة فيما يرجع الى صناعة الطب فيكون ذكره
لغوا اقول الجواب عنه من وجهين الاول ان الجمهور وان
كانوا يعرفون الارض والماء وغيرهما لكنهم لا يعرفونها على سبيل التفصيل ولا
يميزون بين الجزء الجنسي والجزء الفصلي ولا يعرفون انه بسيط او غير بسيط
حتى انهم ربما اعتقدوا ان المعادن من الارض وهو بعينه كل واحد من هذه
الاركان بل يميزون بعضها عن بعض ويميزونها عن المركبات لا يكون تعريفا للشيء
بما هو اخفى منه الثاني انه وان ذكر هذه الخواص لا للتعريف بل لانها خاصية
الارض بل لتعداد خواصها فقوله انه لا فايدة فيه فيما يرجع الى الطب قلنا
فايدة ذلك انا متى وجدنا احدى هذه الخواص في بعض الاغذية او بعض
الاخلاط حكمنا بان الغالب فيه الركن الذي هذه الخاصية خاصته من بين
الاركان الا ترى انا لما علمنا ان السوداء مركبة من رسوب الاخلاط جمع
واثقل سائر الاخلاط علمنا ان الاجزاء الارضية فيه اكثر بالنسبة الى سائر
الاخلاط حتى حكمنا بانه ابرد وايبس من سائر الاخلاط وفي الصفراء بالعكس
وذلك هو السبب كما يجب تقديم ذكر الكيفية على ذكر الثقل والخفة لانها اعرف
قلت هذا الحكم وان لم يكن لازما وايضا فاذا ثبت … لم ذكر هذه
الخواص ليس للتعريف فلا فايدة في ان يقدم الاعرف والاخفى فان قيل
انما اعتني بالتعريف وايضا فكلامه في السكون والكون في الوسط
بالطبع وان كان بالطبع من خواص الارض ولا يوجد واحد منهما في غيرها من

الاركان واما البرد واليبس فكل واحد منهما لا يختص بالارض بل مجموعهما
والمجموع غير مشترك اما … فانه يشبه الماء والارض … لا
يحصل التعريف بذكرهما قال المشرح رحمه الله الشيخ جعل طبع
الارض علة للسكون والحركة او البرد واليبس والواحد لا يصدر عنه الا
الواحد على ما هو مشهور من مذهب الحكماء ومن مذهبه اقول
قد بينا ان الشيخ لم يجعل طبع الارض علة للسكون في الوسط بل الكون
فيه ثم نقول الممتنع صدور الاشياء الكثيرة من الشيء الواحد من جهة واحدة
واما من جهات متعددة فلا وطبع الارض يصدر عنه الاشياء ولكن
من جهات مختلفة فاما الحصول في الوسط والحركة اليه فباعتبار كونه ثقيلا متعددة
ومقتضى الثقل شيء واحد وهو الحصول في الوسط واما الحركة اليه فذلك
من ضروراته … في طريق المقصود واما البرد واليبس فباعتبار
الكثافة … السكون وبها يحصلان على سبيل الترتيب قال الشيخ
ونافع في وجود الماء في الكائنات ليتسلسل بها تسلسل يراد في اجزائها من
التشكيل والتخطيط الى غيره واما الهواء قال المشرح على هذا
شك قوي وهو انه اما ان يعتبر في كون الشيء رطبا كونه بحال يلتصق بغيره
او لا يعتبر فيه ذلك فان اعتبر لزم ان لا يكون الهواء رطبا وذلك باطل عندهم
وان لم يعتبر ذلك لكن اختلاطه باليابس سببا لاجتماعه وصيرورته قابلا
للتمدد والتشكل فان الهواء الصافي اذا اختلط بالتراب اليابس المتفرق
الاجزاء لا يكون اختلاطه سببا لاجتماع الاجزاء الارضية وتلاصقها
بل يكون ذلك عونا على تفريق الاجزاء التراسه وتباعدها وتشتتها فلا

يصح حكمه بان اليابس يستفيد من الرطب قبول الشكل بسهولة ويستفيد الرطب من
اليابس حفظ ما استفاد من التشكيل والتخطيط قوله اقول
لا يعتبر في كون الشيء رطبا كونه بحيث يلتصق بغيره حتى [illegible] لا يصح
حكمه الذي حكم قلت الشيخ لم يحكم بان الرطب يصير ملاصقا لليابس بل بان
كل واحد منهما يستفيد من الآخر الفائدة المذكورة بل قال فان الرطب مهما
تخمر باليابس كان كذا وكذا والتخمر عبارة عن اجزاء كل واحد من الرطب اجماع
واليابس مع الآخر على وجه لا يبقى الحيز من اجزاء كل واحد منهما كما كان قبل
مع بقاء نوعيتهما وهذا لا يحصل بمجرد الملاقاة واما الامتزاج فانما يكون
بعد زوال النوعية فلا يكون تخمرا اذا عرفت ذلك فنقول شرط التخمر
الرطب لليابس ان يتخمر الرطب بحيث يسهل التصاقه بغيره ثم ان هذا الشرط
لما كان موجودا في الرطب الذي هو الماء امكن ان يتخمر باليابس فحينئذ
يحصل ما ذكره من الفائدة واما الهواء فلما لم يوجد فيه هذا الشرط
لا جرم لم يتخمر باليابس فلم يحصل تلك الفائدة فحينئذ يصدق قول الشيخ لم
مهما تخمر الرطب باليابس استفاد كل واحد من الآخر ما ذكره من الفائدة ثم
ان المقدم في الشرطية المذكورة وهو التخمر لما حصل عند اجتماع الماء والارض
فكذلك حصل التالي ولما لم يحصل المقدم عند اجتماع الهواء واليابس لفقد الشرط
لم يحصل التالي فكذب التالي فيما ذكره المشرح من الصورة وهو
صورة اجتماع الهواء مع التراب لكذب المقدم لا لكذب الشرطية وذلك لا
يقدح في صدق الشرطية ولئن قال ان الماء انما يتحقق فيه هذا الشرط
وهو سهولة الالتصاق بالغير وجب ان يتخمر باليابس الذي هو النار قلت
لا يلزم من تحقق الشرط تحقق المشروط لجواز ان يكون موقوفا على شرط آخر ثم نقول
انما لم يتخمر بالنار لان اجتماع اجزائهما على وجه يبقى نوعية كل واحد منهما غير ممكن
لما بينهما من التضاد المفرط ثم الذي يدل على ان مراد الشيخ ما ذكرناه انه لم
يوخر هذا الكلام الى استتمام الكلام في اليابسين اللذين هما النار والارض
والرطبين اللذين هما الماء والهواء الحكم بان هذه الفائدة لا تحصل من اجتماع
اي رطب كان باي يابس كان بل ذكر هذه الفائدة عقيب [illegible] الماء
والارض مشيرا الى اختصاص حصول هذه المعنى باجتماعهما قال
المشرح الرطوبة ان كانت مفسرة بسهولة الالتصاق بالغير والانفصال عنه
يكون الماء رطبا لكنه يلزم ان لا يكون الهواء رطبا لان الهواء لا يسهل
التصاقه بالغير بل لا يلتصق وان كانت مفسرة بسهولة قبول الاشكال وتركها
يكون الهواء رطبا لكنه يلزم ان يكون النار ارطب من الكل لان الجسم كلما كان
احر كان ارق واقبل للاشكال اقول الرطوبة مفسرة بسهولة
قبول الاشكال وتركها والشيخ قد صرح بذلك حيث قال اولى كون في جبلته بحيث
يحسب ذاته الى ان يتفرق ويتحدد ويتشكل بسهولة ثم لا يحفظه قوله
يلزم ان يكون النار ارطب من كل الاركان لان الجسم كلما كان احر كان ارق قلنا
لو كان كذلك كان الجسم كلما كان ابرد كان اكثف فيجب ان يكون الماء اكثف
من الكل لانه ابرد من الكل وايضا كان يجب ان يكون الماء الصافي اكثف
من المركبات مثل المعدن والنبات وغير ذلك فان هذه المركبات احر من
الماء الصافي ضرورة تركبها من اجزاء نارية وهوائية ولما لم يكن ذلك علم
كذب هذه القضية واذا كان كذلك فلا يلزم ان يكون النار مع غاية حرارتها
يابسة بمعنى عسر قبول الاشكال [illegible] في ذلك بانك هذه والعجب
فان النار الصرفة التي تحت الفلك لا نشاهدها ولا نرى النار اصلا
فليس يحكم عليها بانها هذه والنار التي عندنا فليست صرفة بل

مغلوبة بالاجزاء الهوائية فان النار صادرة الى الصعود على الطبع فيصعد واذا
صعدت انحدرت الاجزاء الهوائية الى ذلك المكان ضرورة امتناع الخلاء فيصير
الاجزاء النارية مغلوبة بالاجزاء الهوائية فلا يمكن الحكم عليها بالرطوبة لاجل
اليبوسة مستندا الى الحس هذا والعيان في هذا الكلام ذكره الشيخ
نفسه حيث قال ان النار اذا اوقدناها تنور اشهر الكانون فالظاهر انه قد انقلب
جميع ما في التنور من الهواء نارا فقد كان الكلام الذي ذكره في هذا صح
الفصل الاول من التعليم الثالث في المزاج قال الشيخ
المزاج كيفية تحدث من تفاعل كيفيات متضادة موجودة في عناصر متصغرة
الاجزاء لتماس اكثر كل واحد منها اكثر الآخر اذا انفعلت بقواها بعضها
في بعض حدث عن جملتها كيفية متشابهة في جميعها هي المزاج اقول
المشهور على هذا الحد شكوك الاول انه لا يمكن ان يكون الكاسر لسورة الحار
سورة البرودة وذلك لانه اما ان يكون المكسار احدهما بالانكسار على
المكسار الآخر او لا يكون الاول محال لاستحالة ان يعود المكسور كاسرا
والمغلوب غالبا والثاني ايضا باطل لان الكاسر لا بد وان يكون موجودا
حال الانكسار والانكسار واذ ذاك فاما وجب وجود الكاسر فيكون باقيا
حال كونها غير باقية وهو محال واذا ثبت ذلك ثبت ان قول الشيخ تحدث
من تفاعل كيفيات متضادة مشكل من حيث انه اسند التفاعل الى هذه الكيفيات
واذا بطل ذلك فنقول الكاسر لسورة الحار انما هو الطبيعة المقتضية للبرودة وكذلك
الكاسر لسورة البرودة انما هو الطبيعة المقتضية للحرارة لا نفس الحرارة
وتلك الطبيعة الباقية محفوظة مع انكسار الحرارة والبرودة جميعا والثاني
قوله من كيفيات متضادة مشكل لان الشيخ صرح في الشفاء بانهما اللذان يردان
على موضع واحد وبينهما غاية الخلاف واذا كان كذلك يلزم من اعتبار تضاد
الكيفيات ان لا يكون المزاج الا التام مثل الزنجفر الحاصل من امتزاج
الزيبق والكبريت فان كيفية الزيبق ليست في غاية البعد من كيفية الكبريت
والحد يجب ان يكون شاملا لما تحته وهو ايضا منتقض بالطعوم
والالوان والروائح وكثير من الكيفيات النفسانية نحو الشهوة والغضب
وغير ذلك فان كل ذلك كيفيات تحدث عن تفاعل كيفيات متضادة موجودة
في عناصر متصغرة الاجزاء على الوجه المذكور وشيء منها ليس بمزاج فهذه
هي الشكوك التي اوردها على هذا الحد اقول اما
الشك الاول فالجواب عنه من وجهين احدهما انا لا نقول انكسار كل واحد من
الكيفيات يكون بسورة الاخرى حتى يتوجه ما ذكرتم بل نقول سورة كل واحد
من الكيفيات تنكسر بضد تلك الكيفية لا نفس كل ذي كيفية هو ان لكل واحد من
الكيفيات الاربع له حدا من الافراط والتوسط فالحرارة مثلا لها حد في
الافراط لا يتعدى وهو غاية الاشتداد وسورتها ولها حد في التوسط
متى حادت لا يبقى حرارة بل تنعدم وفيما بين الحدين مراتب كثيرة وكذلك
للبرودة وغيرها وكل واحد منها ما دامت باقية في اي مرتبة كانت
فانها تنكسر سورة ضدها فان الماء الحار في غاية ما يكون من الحرارة كما
تنكسر حرارته بالماء البارد في غاية البرودة كذلك تنكسر تلك السورة بالماء
الذي هو دونه في البرودة بل بالماء الفاتر بل بالماء الذي هو دون الماء
الاول في الحرارة لما فيه من البرودة اليسيرة لما عرفت ذلك فنقول واذا
انه لا يمكن انكسار كل واحد من السورتين بالاخرى ولكن لم لا يجوز ان ينكسر سورة
كل واحد منها بالكيفية المضادة لها لا بسورتها مثلا انكسرت سورة البرودة
بالحرارة لا بسورة البرودة. المنكسرة تكسر سورة الحار لا ان سورة الحار البرودة.

يكسر سورة الحار وان انكسار سورة الحرارة لا يتوقف على ان يكون في ذلك سورة
البرودة بل يحصل ذلك بنفس البرودة . ونحن لا نقول ان الكاسر لسورة احد
الضدين لا يكون الا سورة الضد الآخر حتى يلزمنا ما ذكره من الشك بل
نقول الكاسر لسورة احد الضدين هو نفس ضده الآخر واذا كان كذلك فلا
مانع من اسناد الفاعلية الى الكيفيات وايضا اذا اعتبر الانكسار كل
كيفية يكون بضدها ولا يتوقف على ان يكون لذلك سورة فضدها يندفع المحال
المذكور على كل واحد من قسمي الترديد فانه لا يلزم من الاول واحد القسمين
اما القسم الاول وهو ان يحصل انكسار كل واحد منهما بالآخر سابقا على انكسار الآخر يمكنه
به فلانه لا يمكن ان يقول يستحيل ان يصير المغلوب غالبا والمنكسر كاسرا فانه
يلحقت ان الكيفية المنكسرة هو ينكسر سورة ضدها على ما بينا من الاستشهاد
فلا يكون ذلك ممتنعا ولا يستحيل الدور واما القسم الثاني وهو ان يحصل
الانكساران معا فلانه لا يمتنع بقاء الكاسر حال حصول الانكسار لان
الكاسر لسورة الحرارة لما كان هو نفس البرودة وكذلك بالعكس كان الكاسر
باقيا حال الانكسار بل بعد الانكسار ضرورة ان ضعف الكيفيات باقية
في الممتزج بعد حصول المزاج فلا يلزم المحال الذي ذكره وعلى هذا التقرير
الوجه الثاني في الجواب عن هذا الشك ان يقال لم لا يجوز ان يكون
الكاسر لسورة الحرارة الموجود في هذا الجزء هو العنصر سورة البرودة
الموجود في ذلك الجزء الآخر ثم ان سورة برودة هذا الجزء يكسر سورة
حرارة جزء غير الاول وهكذا ان يكسر سورة كيفية كل جزء سورة كيفية جزء غير
الذي انكسر سورته به وعلى هذا اندفع ما ذكره من المحذور وغايته انه ينتهي

الامر الى الجزء الآخر لا يبقى لسورته فعول عليه ذلك ان ذلك الجزء لا يصير
جزء للممتزج ولا امتناع في ذلك واذا كان كذلك لا يمتنع اسناد الفاعلية الى
الكيفيات واما قوله يجب اسناد الفاعلية الى الطبايع التي هي مبدأ الحرارة
والبرودة قلنا ان اردتم ان الطبيعة المقتضية للبرودة بمعنى انكسار سورة
الحرارة لذاتها من غير توسط البرودة فممنوع الا ترى ان الماء المجاور للنار
يقبل السخونة ويصير حارا مع بقاء تلك الطبيعة فيه ثم بعد ان صار حارا لا
يكسر سورة الحار مع بقاء تلك الطبيعة ولو كانت تلك الطبيعة تنافي الحرارة
لذاتها لاستحال ان يتسخن الماء مع بقاء تلك الطبيعة فيه ولتعيب كاسرة لسورة
الحرارة بعد زوال البرودة عن الماء وانتفاء قلنا لما كانت تلك الطبيعة
مقتضية للبرودة استحال ان يكون مقتضية لشيء ثم لو لا على سبيل الترتيب
ولكن علمت انها تقتضي انكسار سورة الحرارة بتوسط البرودة فالاشكال
الذي اورده يكون باقيا وذلك لان الطبيعة التي هي مبدأ البرودة لا يكسر سورة
الحرارة الا حال وجود سورة البرودة وكذلك الطبيعة التي هي مبدأ الحرارة
لا يكسر سورة البرودة الا حال سورة وجود الحرارة فاذا انكسرت سورة الحرارة
فلا مبدأ البرودة حال بقاء البرودة فبعد ذلك لا يمكن انكسار سورة البرودة
بمبدأ الحرارة لان الحرارة قد انكسرت ونحن قلنا ان مبدأ الحرارة لا
يكسر سورة البرودة الا بتوسط سورة الحرارة فيعود ما ذكره من الاشكال
بعينه اللهم الا ان يقول مبدأ الحرارة يكسر سورة البرودة بتوسط سورتها فيكون
رجوعا الى ما ذكرنا في الوجه الاول وفي ذلك دافع للاشكال بل يكون هو عين
مذهبنا فانا اسندنا الفاعلية الى الكيفيات على انها اسباب قريبة للفاعل

ولم يمنع ان يكون هناك سبب بعينه مثل الطبيعة المقتضية لهذه الكيفيات فمن
جعل الطبيعة المقتضية للبرودة كاسرة لسورة الحرارة بواسطة البرودة لا يكون
قد منع من اسناد التفاعل الى الكيفيات فلا فرق بين اسناد التفاعل الى الكيفيات
وبين اسناده الى تلك الطبيعة على هذا التقدير واما السؤال الثاني فجوابه
ان نقول تضاد الكيفيات ليس بمحوج الى ان يكون التضاد وذلك لان المركبات بعضها
في غاية البرودة وبعضها في غاية الحرارة وبعضها في غاية الرطوبة وبعضها في غاية
اليبس كالافيون والفربيون مثلا فاذا امتزجت فقد وجد التفاعل بين
كيفيات متضادة بل وفيما ذكره من الصورة قد وجد التفاعل بين الكيفيات
المتضادة وان لم يكن ذلك في الدرجة الثالثة والكل يستحقان بالبعض في
الدرجة الرابعة على ما هو مشهور في الادوية المفردة فاذا ركبت فقد حصل التفاعل
بين كيفيات متضادة وذكر لكن امتزاج الاعضاء والاخلاط مثلا فلان
يحرم بعض الامتزاج من الاسباب المعتدلة في جميع الكيفيات فنقول اما اولا
فيمنع وجود مركبا معتدلا في جميع الكيفيات على ما هو مشهور في كتب
الحكمة واما ثانيا فيمنع حصول الامتزاج بينهما وايضا فهذه الاسباب لم
تتفاوت في المزاج بحيث يكون المزاج شيء منها بحيث لمزاج الاخر
فلكل شيء وامتياز بالماهية وانما الاختلاف بالعدد فان المركبات انما
اختلفت بالماهية لاختلافها في الاعراض وانها ظهرا ان في هذا
الفصل الى هذا المعنى حيث قال الاعتدال المعتبر في الادوية قال اذا قلنا ذكره
للدواء انه معتدل الاعتدال الانساني في الاركان … جوهر الانسان بعينه
اشاراته … اشتداد … في المزاج … في الماهية لهذه الاسباب
ايضا اذا كانت … في الماهية … مثل … الاسباب الا يكون مزاجا

٣

بل يكون مجرد انضمام واما ان كانت معتدلة في المزاج فلا بد ان يكون بعضها
اميل الى كيفيات وبعضها الى ضد تلك الكيفية وحينئذ لا يكون المزاج من
اسباب معتدلة في جميع الكيفيات وكان هذا الرمز كذا اذا كان التفاعل
بين الكيفيات المتضادة حاصلا في امثال هذه المركبات لم يحصل فيها
الاختلاف في الكيفية لكن لم يوجد غاية الاختلاف فان الكيفيات قد انكسرت
بالامتزاج فنقول معنى قولهم في غاية الاختلاف ليس معناه ان يكون هناك اختلاف
لا يمكن ان يكون اشد من ذلك فان كل واحد من البياض والسواد قابل للاشتداد
والتنقص مع انهم جعلوا نفس البياض ضد نفس السواد حتى لو وجد السواد
وهو انقص ما يكون من البياض وهو اضعف ما يكون فانهما يكونان متضادين
وان لم يوجد غاية الاختلاف يعني انه لا يتصور خلاف اشد منه فان
المخالفة بين البياض في الغاية والسواد في الغاية اشد من هذه المخالفة
لكن بينهما اذا صدق على بعض المركبات انه بارد وعلى البعض الاخر
انه حار فقد ثبت التضاد وان لم يكن كل واحد في غاية الحرارة والبرودة
واما السؤال الثالث وهو النقض بالطعوم والروائح والالوان بالكيفيات فلان
الشيخ اعتبر هذه الدعوى واحترز عما ذكره حيث قال اذا انفعلت بقواها
صورة … جملتها كيفية متشابهة في جميعها هي المزاج فان قوله صورة … من
جملتها يدل على ان الكيفيات التي تكون في الحرارة جملتها عائدة الى القوى
فيكون عائدا الى الكيفيات … لو كان الضمير عائدا الى القوى وذلك لانه
اما ان يكون عائدا الى الاجزاء او الى القوى لاجل المذكور السابق عليها ولا

ولا يجوز ان يكون عائدا الى الاجزاء لان ما يحدث عن جملة الاجزاء يكون جسما
ممتزجا ولا يكون كيفية ولا مزاجا فتعين عود الضمير الى القوى والمراد
بها الكيفيات الاربعة فيكون المزاج كيفية يحدث من جملة الكيفيات وتصير
تقرير الكلام هكذا المزاج كيفية يحدث من جملة الكيفيات بسبب تفاعل
الكيفيات المتضادة الموجودة في العناصر المتصغرة الاجزاء ويكون
تلك الكيفية التي هي المزاج متشابهة في جميع الاجزاء واذا عرفت ذلك
فنقول الطعوم وغيرها مما ذكره لا يصدق عليها انها كيفية تحدث
بسبب تفاعل الكيفيات المتضادة الموجودة في العناصر المتصغرة الاجزاء وتكون
متشابهة في جميعها لكنه لا يصدق على شيء منها انه كيفية تحدث عن جميع تلك
الكيفيات وحينئذ لا يرد منها شيء نقضا ولعل الشارح رحمه الله تعالى ذهل
عن ذلك واورد هذه النقوض لان النسخة التي طالعها كانت هكذا اذا تفاعلت
بقواها بعضها في بعض حدث عن جملتها فكان الناسخ ابدل الغلط عن بقوى ولهذا
ما قال الشارح قول الشيخ عن جملتها اشارة الى الفصل الماخوذ من العلة
القابلة فانه يدل على ان محل هذه الكيفية هو المجموع المركب من هذه الاجزاء
والانصاف ان مقتضى هذه النسخة ما ذكره لكن النسخة الصحيحة ما ذكرناه
واما الذي نقله الشارح فما اراه الا في الشرح ثم لو كانت النسخة كما ذكر
للزم الاشكال الذي اورده من النقوض وايضا كان يلزم منه التكرار
فان قوله متشابهة في جميعها يدل على ان محل هذه الكيفية هو المجموع اي حاصل
من تلك الاجزاء فما يلزم منه التكرار ورد حمل الكلام لا سيما كلام مثل الشيخ على
[illegible] عليه والكلام [illegible] او حمله على ما يتضمن جميعا
ولكن قول الشيخ كلها او اكثرها كما ذكرنا وعند ذلك يظهر حصول الاستغناء
عن قوله كيفية متشابهة ونظر ايضا ان هذا القيد اشارة لا الى المحل الذي هو
موضوع المزاج بل الى الفصل المادي الذي هو جنس المزاج وهو من الامور الداخلة فيه
بقي ان يقال لو كان كما ذكرتم لزم ان يكون هذه الكيفيات فاعلة للمزاج وجزءا منه
فيكون الشيء الواحد فاعلا للشيء وجزءا لذلك الشيء وهو محال فنقول
الفاعل للمزاج تفاعل هذه الكيفيات لا الكيفيات انفسها فلا يلزم ما ذكرتم
على ان ما يلزم المحال من وجه آخر وهو ان تفاعل الكيفيات لا بد وان يكون
متأخرا عن وجودها فيلزم تأخر الفاعل عن جزء الاثر قلت واي استحالة
في ذلك فان فاعل الشيء قد يتأخر عن بعض المبادي لذلك الشيء فان فاعل
الباب انما هو النجار او فعله وحركته وجزؤه المادي هو الخشب وقد تقدم
وجود الخشب على وجود النجار وعلى فعله بل المحال ان يتأخر الفاعل عن مجموع
الاجزاء او عن جزء الصوري المستلزم للشيء بالفعل واما عن بعض المادي فلا
ثم ان الشيخ رحمه الله قد صرح بان المزاج يكون عن الكيفيات الاربع في
مواضع اخر منها قوله ولان القوى الاولية في الاركان المذكورة اربع
هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فتعين ان المزاجات في الاجسام
الكائنة الفاسدة انما تكون عنها ثم فرع عليه انحصار المزاج فيما ذكره
من الاقسام التسعة وصرح ايضا في قوله ويكون المزاج كيفية متوسطة
بينها بالتحقيق اي كيفية متوسطة بين هذه الكيفيات الاربع قال الشارح

ا قول الشيخ رحمه الله ولان القوى الاولية في الاركان المذكورة اربع الحرارة
والبرودة وغيرها مشكل لان الشيخ ... تقدم في النجاة بانها مبدأ
العنصر من آخر في آخر من حيث انه ... على ان الحرارة مثلا
ليست هي الحرارة والبرودة بل الصورة ... ان عنهما وهو مذهب
الشيخ على ما قال اخي ان الكيفية ... من ان الطبع كان اول
والكيفية وغيرها كما انه ... لذلك امتنع جعل الحرارة
والبرودة وغيرهما قوى اولية فهذا ... ان تكون هي القوى الاولية
فالواجب حمل القوى ههنا على الكيفيات لينتظم الكلام ومع هذا
يبقى موضع اخرى وهو ان الكل كيفية اولية لان حصوله بتوسط كيفية
اخرى فقوله الكيفيات الاولية هي هذه الكيفيات الاربع على طريق الحصر
مستدرك وخطأ فالعبارة المحررة ان يقال الكيفيات المحسوسة الاولية
هي هذه الاربع الى ههنا كلامه اقول حاصل هذا
الكلام تخطئة الشيخ في شيئين احدهما اطلاق لفظ القوى على هذه الكيفيات
والثاني جعل هذه الكيفيات اولية اما الاول فلا اشكال فيه وذلك
لان الشيخ لما زعم اسناد الافعال الى هذه الكيفيات كانت كيفيات
فاعلة واطلاق لفظ القوة على الكيفية الفاعلة جائز اما بطريق الحقيقة
وهو ان يقال القوى ليست الا الكيفيات تصدر عنها افعال واما بطريق
التجوز لما بين القوى وبين هذه الكيفيات من المناسبة فان كل واحد
منها كيفية فاعلية ثم ان هذه الكيفيات انما اعتبرت ههنا من جهة كونها
فاعلة وهذه الجهة هي التي بها تشابه هذه الكيفيات القوى فلهذا اطلق
اسم القوى على هذه الكيفيات واما جعلها قوى اولية فذلك ظاهر وذلك
لان الاركان هي الاجزاء الاولية للاجسام التي هي موضوعات القوى
الجسمانية فهي اول الاجسام الكائنة الفاسدة فيكون القوى القائمة
بها وكذلك الكيفيات القائمة بها حال صرافتها وعدم امتزاجها تكون قوى
اولية وكيفيات اولية بالنسبة الى غيرها من القوى والكيفيات الجسمانية واذا
كان كذلك فيقول القوى والكيفيات القائمة بالاركان المذكورة حال
صرافتها ليست الا هذه الاربعة واما مباديها فليست هي من القوى والكيفيات
بل هي صورة مقومة لهذه الاركان والصورة المقومة للجرم لا تكون كيفية ولا
قوة وكما كان كذلك صدق على هذه الكيفيات الاربع انها قوى اولية
وهذا زيادة تحقيق وايضا فظاهر ان جميع القوى والكيفيات الموجودة
في الاجسام الكائنة الفاسدة مركبا كان او غير مركب فهو موجود في الاركان
المذكورة وقائمة بها فان البسيط الموجود في المركب موجود في البسيط
فان الشيخ جعل الاركان الاخلاط موضوعا للصحة والمرض بهذا الاعتبار
واذا كان كذلك فيقول ... هذه الكيفيات الاربع من الكيفيات
والقوى فانها لا تحصل في الا... امتزاجها واما الكيفيات
الاربع فهي حاصلة في الاركان بعد ... امتزاجها فلا جرم
كانت اولية بهذا الاعتبار وهو انها او... جودة في الاركان
المذكورة والشيخ ايضا لم يجعلها قوى اولية الا بهذا الاعتبار فانه قال
ولان القوى الاولية في الاركان المذكورة ان الموجودة في الاركان

المذكورة اربع مثل الثقل والخفة من جملة الكيفيات وهي موجودة في
الاركان قبل امتزاجها فكيف يصح ان يقال الكيفيات الاولية هي هذه الاربع
قلنا اما اولا فنمنع كونها من الكيف وذلك لانهم ذكروا في خاصة الكيف
قالوا واما الخاصة المساوية للكيف التي يعم انواعه ان يفعل في المادة
شبيهة مثل الحار يفعل الحرارة سلمنا انها من الكيف ولكن مراد الشيخ
بالكيفيات هذه الكيفيات التي يجري بينها فعل وانفعال لان غرضه الكيف
التي يحصل منها ما منه المزاج ولهذا المعنى اطلق اسم القوى عليها والثقل
والخفة وان كانا من الكيف ولكن لا يجري بينهما فعل وانفعال على ما هو
مشهور واما قوله وهو ان الكل كيفية اولية لان حصوله بتوسط
كيفية اخرى مقبول الا ان تلك المزاج وكذلك الطعوم والروايح وغير
ذلك من الكيفيات ولكن ليست باولية فان المزاج لا يحصل الا بعد بقاء على
تلك الكيفيات والطعوم والالوان وغيرهما لا يحصل الا بواسطة المزاج
فكيف يقال الكل كيفية اولية وشي منها لا يحصل بتوسط كيفية اخرى
قال الشارح قول الشيخ ان المعتدل على هذا المعنى مما لا يجوز
ان يوجد اصلا غير مستقيم فانه قال في الشفاء واما المركبات فان تركيبها
لا يخلو اما ان يكون عن بسيط او اكثر فان كان عن بسيط فاما ان متساويا في القوة
او كان احدهما اغلب وذلك يدل على وقوع المزاج المعتدل الحقيقي فحينئذ
يلزم التناقض بين قوليه اقول الشيخ لم يحكم هنا في هذا
المستفاد بشي اصلا بل كان غرضه تسليم الطبيب ذلك البالغ في ترك
الالتفات الطبيب فهو طبيب لان هذا البحث في هذا الاعتدال الاعتدال حيث

المعتبر بحسب الطب فان كان في الفاظه الاعتدال ومعناه ومع ذلك لم
تعلق بهذا الاعتدال فاراد المبالغة في عدم مسنونه هذا الاعتدال
لئلا تصير سبب الخطاء والاشتباه عليه ويتعذر ان تسليم ان الاعتدال
على هذا التفسير غير ممكن يكون الالتفات الى البحث فيكون اقل فلذلك
قال لم يجب ان نسلم ان الاعتدال على هذا المعنى مما لا يجوز اصلا وايضا
فهو لم يحكم هنا باستحالة ذلك ولكن ما نقل عنه في الشفاء دال على ان
المركب قد يحصل عن عنصر او عناصر متساوية في القوة والمركب اعم من الممتزج
فان الماء اذا امتزج بالتراب فعند حصول التركيب لم يحصل المزاج واذا
كان المركب اعم من المزاج فلا يلزم من حكمه بحصول المركب حكمه بحصول المزاج
ثم الذي يظهر مما ذكرنا انه حكم بحصول المركب من بسيط والمزاج لم
يحصل من بسيط فان الشيخ ذكر على كل واحد من العناصر فانه لا بد منها
في المزاج وايضا فان الادلة الدالة على ان الممتزجات انما امتزجت
عن هذه العناصر دالة على امتزاجها عن جميع العناصر فلا يخلو ممتزج
ما عن احدها من العناصر الا انه قد يغلب بعض العناصر في بعض الممتزجات
وبعلته البعض الآخر وايضا فان الشارح قال في هذا الشرح الممتزج
لا بد وان يوجد فيه هذه القوى الاربع عند تعيين بحجر الاوجه وقال
في موضع آخر ان كل واحد من العناصر له كيفيتان الا ان احدى الكيفيتين ضعيفة
والاخرى قوية فالقوية في النار هي الحرارة واما اليبوسة فهي ضعيفة فيها لا

لا بفعل فعلا وكذلك في جميعها فعلم من مجموع قوليه ان الممتزج لا يكون عن العناصر الاربع
فعلمنا من هذا ان الشيخ هناك حكم بحصول المركب بغير عنصر او عناصر متساوية
في القوة فلا يلزم من ذلك حكمه بحصول المزاج من عناصر متساوية في القوة وايضا
فقد قلنا فيما سبق ان الرجل قد يختار في احد كتابيه مذهبا ويختار في كتابه الآخر
ما ينافي ذلك المذهب كما هو عادة. الشارح في كثير من المسائل فيمكن ان يجوز
ان يكون الشيخ قد اختار في الشفاء مذهبا ثم بعد ذلك ظهر له ما يدل على بطلان
ما اختاره فيها كما يتذكر في كتابه الآخر فما ناقض ذلك قال الشيخ
اما القسم الاول فهو الاعتدال الذي للانسان بالقياس الى سائر الكائنات
وهو شيء له عرض وليس منحصرا في حد وليس ذلك ايضا كيف اتفق بل له في الافراط
والتوسط حدان متى خرج عنهما بطل ان يكون مزاج انسان قال
الشارح قوله وليس منحصرا في حد اشارة الى ان المزاج الانساني يقع على وجوه
غير متناهية قوله وله في طرفي الافراط والتوسط حدان اشارة الى انه محصور
بين حد من طرفين وكيف يمكن ان يكون غير المتناهي واقعا بين طرفين حاصرين فتكلف
كونه كذلك قال هذا بناء على ان الجسم محتمل الانقسامات غير متناهية ومثال ذلك
انا اذا فرضنا مركبا ممتنع ان يستحق جوهرا اكثر من نصف جوهر البارد ولم يزد على
مثلي جوهر البارد واقعة في جانب النقصان هو النصف وفي جانب الزيادة
الثلثان والتفاوت بين هذين الطرفين سدس الجوهر لكن ذلك السدس يحتمل
الانقسام الى اجزاء غير متناهية كل واحد منها اصغر مما سبقه والاختلاف
بحسب تلك الانقسامات تختلف مراتب الممكنات ثم نظر انه كيف يكون وقوع
المراتب الغير المتناهية بين حاصرين اقول مراد الشيخ من قوله وليس
منحصرا في حد ليس ان المزاج الانساني يكون واقعا على وجوه غير متناهية بل مراده
ان المزاج الانساني لا ينحصر في حد واحد بمعنى ان يكون الممتزج لا يقع الا على وجه
واحد مخصوص مثلا يكون بحيث لا يستحق جوهره الا من جوهر البارد ولا يزيد
ولا ينقص جوهر الرطب عن نصف جوهر اليابس ولا يزيد بان يحصل هذا المزاج
لا يكون له عرض فلما قال وهو شيء له عرض اراد ان يكشف عن معنى العرض ويوضحه
فقال وليس منحصرا في حد ثم استدرك وقال وليس ايضا كيف اتفق بل له في الافراط
والتوسط حدان اي هذا المزاج وان لم يكن منحصرا في حد واحد ولكن محصور
بين حدين فما بين الحدين جميع عرض المزاج الانساني ومن له ادنى تامل
علم ان هذا اقرب الى ان يكون مراد الشيخ فعلى هذا لو وقع المزاج الانساني
على وجهين او ثلاثة يصدق قول الشيخ انه ليس منحصرا في حد اذ المنحصر في حد
لا يقع الا على وجه واحد وحينئذ لا يحتاج الى ما ذكره من التكلف ولا
يكون ايضا بناء على ما ذكر من المشاء ولا يحتاج الى ما ذكر في هذا الموضع بل
لو احتاج اليه انما يحتاج اليه عند ما يقال ان لكل شخص يستحق مزاجا خاصا له
يمكن ان يشركه فيه الآخر كما ذهب اليه بعضهم فاذا قال القائل اشخاص
نوع الانسان غير متناهية والمزاج الانساني محصور بين طرفين وحدين
فكيف يمكن ان يكون لكل شخص منهم مزاج غير ما للآخر فنذكر هذا الكلام لندفعه
على ان تعلمه شكا وهو انا نقول ان هذا ان يطلق الانقسام وهو المشترك بين القسمة
الانفكاكية والقسمة الوهمية والحاصلة باختلاف الاعراض وغير ذلك غير
متناه ولكن القسمة الانفكاكية متناهية فان الجسم لا بد وان ينتهي في الصغر
الى حد لا يقبل بعد ذلك القسمة الانفكاكية وان قبل سائر القسمة واذا
كانت القسمة الانفكاكية متناهية بطل هذا الكلام الفصل

الاول من التعليم الرابع في ماهية الخلط واقسامه الخلط جسم رطب سيال
يستحيل اليه الغذاء اولا اعلم ان الشارح رح اورد على هذا الكلام اشكالات
كثيرة ونحن نفصلها واحدا واحدا ثم نشتغل بالجواب عنها قال
رحمه الله لما ذكر السيال فذكره اغنى عن ذكر الرطب لان السيال يدل
على الرطب بالتضمن واذا كان كذلك فيكون ذكر الرطب لغوا مستدركا كما يجري
ذلك مجرى قول القائل الانسان جسم حيوان ناطق فانه لما كان في طلب
لان ذكر الحيوان دل على الجسم بالتضمن فكذلك هنا ذكر السيال يغني
عن ذكر الرطب فيجب حذفه ونقل ايضا عنه على قيد السيال اشكال
وهو ان السوداء الرمادية والبلغم الجصي ليسا بسيالين مع ان الشيخ
عدهما من اقسام الاخلاط فاما ان يكون الاستدراك متوجها على الحد
او على تعديدهما من اقسام الاخلاط قال واما قوله يستحيل فهو مشكل
لانه اعتبر في اول الفصل الذي بعد هذا الفصل ان الغذاء ما لم يأخذ في
الاستحالة من اول الهضم الى حين انعقاده دما مع انه في تلك الحالة لا يكون
خلطا واما عند صيرورته دما فقد تعرض صورته النوعية وذلك يستلزم
كونا وفسادا لا استحالة فعند وجود الاستحالة لا خلط وعند وجود
الخلط لا استحالة واما قوله اولا ففيه ايضا اشكال لان الاخلاط
المتولدة من اخلاط اخر مثل الصفراء والسوداء المتولدتين من احتراق
الدم او الصفراء المتولدة من احتراق الصفراء او السوداء المتولدة من
الاربعة كل ذلك لا يكون تولدها من الغذاء ولا يكون اوليا مع اعتبارها
بعد ذلك كل ذلك خلطا وايضا اذا وضع الغذاء في القرع والانبيق
سال عنه ماء فذلك الماء جسم رطب سيال يستحيل اليه الغذاء اولا مع

انه ليس بخلط فيجب ان هذا التعريف للخلط ليس مستقيما الى هنا كلام الشارح
اقول اما قوله السيال يدل على الرطب بالتضمن فلا نسلم وهذا
لان السيال من حيث اللغة يدل على شيء ذي سيلان اي يثبت له السيلان
فقط اما ان ذلك الشيء ما هو اهو جسم او رطب او غير ذلك لا يدل عليه رطب ح
السيال من حيث هو الا اذا عرف من خارج بالعقل ان ذلك الشيء الذي
له السيلان لا يمكن ان يكون الا جسما ولا يمكن ان يكون ذلك الجسم الا رطبا
ولكن ذلك دلالة الالتزام وهي غير مستعملة في الحدود واما ما ذكره من
الصورة فليس نظيرا لما ذكرنا فان دلالة الحيوان على الجسم انما هو بطريق
التضمن فانه موضوع للجسم الحساس فمن ثمة ذلك منعت عدم جواز
ذكر الجسم مع لفظ الحيوان ثم انما لا يجوز ذكر الجسم ان لو كان لفظ الحيوان
موضوعا للمجموع الجسم الحساس وحينئذ لا يكون نظيرا لما ذكرنا بل نظير
ما ذكرنا ان يقال في حد الانسان جسم حساس ناطق فان دلالة الحساس
على الجسم بطريق التضمن نعم يكون ذكر الجسم ح ذكرا متضمنا للتكرار فان استقبح ذلك
فانا نستقبح انه ترك الجنس القريب وعدل الى الجنس البعيد مع امكان ذكر الاقرب
دون محذور لان لفظ الحساس دل على الجسم واذا لم يكن لفظ السيال دالا
على الرطب بالتضمن جاز الجمع بينهما في الذكر وان كان له دلالة عليه بالالتزام
بل يجب ذكرهما لان كل واحد من الرطب والسيال اعم اما السيال فلان الرطب لا يدل عليه
اصلا فان الهواء جسم رطب ولا يقال انه سيال واما الرطب فلان السيال
اما ان لا يدل عليه اصلا كما قيل الرمل سيال مع انه ليس برطب واما ان
يدل عليه بطريق الالتزام ولا يجوز استعمالها في الحدود واما السوداء
الرمادية والبلغم الجصي فلا نسلم انهما ليسا بسيالين وذلك لان السوداء

الرماديه لا يكون رمادا حقيقة بل يكون اغلظ اصناف السوداء الرماد .
تحلل اللطيف عنها فيسمى بذلك الاسم وكذلك البلغم الجصي يكون اغلظ اصناف
البلغم واما ان يكون كالرماد والجص حقيقة فكلا ثم لو كان كذلك
لما كان هذا الاشكال على قيد الاستحالة فقط بل وعلى قيد الرطوبة
اشد ايرادا لانهما لا يكونان رطبين بخلاف الاشكال وتركها
والاطباء اتفقوا على دخول قيد الرطوبة في ماهية الخلط واتفقوا
ايضا على ان هذه السوداء وهذا البلغم من جملة الاخلاط فعلم انهما
سميا بذلك لزيادة غلظهما بالنسبة الى ما عداهما من اصناف الاخلاط
فلم يلزم ان تلك الزيادة من الغلظ تخرجهما عن كونهما سيالين الا ترى ان
الشيء قد يكون غليظا ومع ذلك يكون سيالا كالعسل والظاهر ان غلظ
هذين لا يزيد على غلظ العسل واما الاشكال على الاستحالة فنقول مراد
الشيخ بالاستحالة ههنا هو ان يستحيل الغذاء بحيث يخلع عنه صورة
الغذاء بالكلية ولا يبقى له صورة شيء ما من اصناف الاغذية ثم بعد
ذلك فاما ان يناقش في جواز اطلاق اسم الاستحالة على هذا المعنى لفظ؟
كما قال ان ذلك يسمى كونا وفسادا لا استحالة واما ان يناقش في ان
لفظه لا يدل على خصوصية هذه الاستحالة التي قصدت والحد يجب ان يكون واضحا
بينا اما المناقشة الاولى فمدفوعة لان اطلاق لفظ الاستحالة على هذا
المعنى شائع في اللغة وفي العرف فانه يقال استحال الماء هواء والهواء
ماء وكذلك في عرف الشيخ فانه في مواضع كثيرة من هذا الكتاب قد
اطلق لفظ الاستحالة بهذا المعنى فانه قال في الفصل الثاني وهذا ان صح عن
بحسب التركيب والكائن انما هو الاستحالة وايضا قال انا المزاج

فيحسب الاستحالة فاطلق الاستحالة على صيرورة الاخلاط بل الاركان اعضاء
وكذلك في فصل القوى حيث يقول اما الهاضمة فهي التي تحيل ما وصل
اليه ذا واسكنه الماسكة الى قوام مهيا لفعل القوة المغيرة فيه بل
ابلغ من ذلك فانه قال واما الغاذية فهي التي تحيل الغذاء الى مشابهة
جوهر المغتذي فاطلق الاستحالة على صيرورة الغذاء لحما او عضوا
فعلى صيرورته خلطا اولى قوله ان ذلك يسمى كونا وفسادا قلنا
لا منافي بين تسمية الاستحالة انضمام الشيء تحدد له اسم خاص مع بقاء
اسمه العام الا ترى ان الحيوان اذا انضم اليه الناطق يسمى انسانا مع هذه
التسمية لا يزول اسم الحيوان عنه واما المناقشة الثانية فمدفوعة ايضا
فان لفظه يدل على خصوصية هذه الاستحالة فانه قال يستحيل اليه الغذاء
وهذا يشعر بانخلاع الصورة الغذائية عنه فان القائل اذا قال هذا
الشيء استحال اليه الهواء فانه يفهم منه انخلاع الصورة الهوائية عنه
وحدوث صورة اخرى في ذلك الشيء والا لكان كلامه مستهجنا هذا امر
يعرف بالرجوع الى العرف حتى لو قال القائل هذا استحال اليه الماء
مشيرا الى ما اتقد سخونة وتغير تغيرا لا يزول عنه مع الصورة المائية
فانه مستهجن وهذا بخلاف ما اذا قال استحال الهواء او الماء فانه
يكفي في صدقه واستقامة كلامه استحالة الهواء من الحر الى البرد
او بالعكس ولا يستدعي ذلك انخلاع الصورة الهوائية وحينئذ يظهر
الفرق بين الاستحالة المذكورة في الموضع والاستحالة المذكورة ههنا فان
قولنا كل ما يستحيل اليه الغذاء اي احاله احالة ما وذلك لا يستدعي الا بل

مطلق الاستحالة بخلاف قوله فيما عرفته فانه يستدعي انخلاع الصورة الغذائية
على ما قررناه واذا ثبت ان معنى الاستحالة المذكورة فيما عرفته ما ذكرناه
اندفعت الشكوك لان الممضوغ والكيلوس والمقطر بالعرق والاوق
كل واحد منها وان وجد فيه مطلق الاستحالة لكن لا يوجد فيه شئ من الاستحالة
الخاصة المذكورة منها لبقاء الصورة الغذائية في جميعها لان الشيخ
قال في تعريف الكيلوس انه جسم سيال شبيه بماء الكشك الثخين وماء الكشك
لا شك انه من الاغذية فما يكون شبيها به لا يكون قد خلعت عنه الصورة
الغذائية وكذلك المقطر يكون غذاء بمثل ما يتغذى به كماء اللحم ولئن
قال بعضهم يعرض لنا الكلام في اصحابنا بحيث لا يستوي شئ اصلا بل
يكون بسيطا وامام الابيد وانكشف يمنع صحة هذا الوضع وامكانه
بل غايته ان لا يكون فيه غير الكثافة والدخان كما كان لكنه لم يخرج عن
الغذائية بالكلية بل هو كالحنطة اذا اطبخت او طحنت وخبزت فان
بعد الطبخ والطحن والخبز انخلعت عنه الصورة التي للحنطة لكنه لم يخرج
عن كونه غذاء فكذلك ههنا واما الاشكال على قوله اولا فنقول
المراد بالاستحالة الثانية انخلاع الصورة الخلطية كما ان المراد بالاستحالة
الاولى انخلاع الصورة الغذائية فالخلط ما لم تنخلع عنه الصورة الخلطية
فهو بعد في الاستحالة الاولى وعند ذلك لا يرد الاشكال لان الدم المتولد من البلغم
والصفراء المتولدة من احتراق الدم والسوداء المتولدة عن الاربعة
كل واحد منها لم يوجد فيه الاستحالة الثانية لبقاء الصورة الخلطية في جميعها
فهي بعد في الاستحالة الاولى فيكون مندرجة تحت المذكور والذي
يؤكد ما ذكرناه قوله في حد الرطوبات الثانية انها هي التي استحالت عن
عن حالة الابتداء اي عن الخلطية كما فسره الشارح فدل على ان السوداء
المتولدة من الاربعة لم تستحل بعد الاستحالة التي هي مراد الشيخ ههنا فثبت
ان التحديد الذي ذكره الشيخ للخلط حسن منطبق عليه جامع لجميع انواعه
مانع لدخول غيره فيه ولئن قال ان تعريفهم الخلط بانه جسم رطب سيال
يستحيل اليه الغذاء اولا فتفسيرهم القيد الاخير وهو قولكم اولا
بانه الذي لم ينخلع عنه الصورة الخلطية فذلك دور وتعريف الشئ
بما لا يتوقف عليه وهو باطل قلنا نحن لا نقول كذلك بل نقول لما عرفت
ان معنى الاستحالة الاولى هو انخلاع الصورة الغذائية عنه ولا شك
ان هذه الصورة اذا انخلعت فلا بد ان يحدث فيه صورة اخرى
فنقول ما دامت الصورة الثانية باقية فهي في الاستحالة الاولى ولا يصدق
عليها الاستحالة الثانية فنحن نفسر القيد الاخير وهو قولنا اولا ببقاء
الصورة التي حدثت بعد انخلاع الصورة الغذائية وهذا المعنى مدلول
عليه باللفظ وغير مستلزم للدور وعند ذلك نمنع ان الدم المتولد من البلغم
والصفراء المتولدة عن احتراق الدم وكذلك السوداء خارج عما ذكرناه
من الحد وبيانه وهو لشمول الاستحالة الاولى على ما ذكرنا بالتعبير لا يتصور
الا عند ما يطبخ الغذاء في الكبد فبعد ما عرفت ان في كل انطباخ للكبد
يحصل هذه الانواع الاربعة من الاخلاط فالصورة الحادثة في الغذاء
بعد الاستحالة الاولى يكون لها عرض يشمل لهذه الانواع الاربعة
المختلفة الصورة فما دام شيئا من هذه الصور باقيا في الغذاء فهو

تبقى في الاستحالة الاولى ولم يخلع عنه الصورة الثانية التي فيها القيد الاخير
وهو قولنا او لا تبقى بها فلا يكون هذه الاستحالة خارجة عما ذكرنا من التحديد
فاندفع الاشكال قال المشرح رحمه الله حكم الشيخ بان الخلط
المحمود هو الذي من شانه ان يصير جزء من جوهر المغتذي خطاء بل لا بد
من اعتبار قيد اخر وهو شرط ان يكون المغتذي معتدل صحيح المزاج فانه
ليس كلما صار جزء من جوهر المغتذي كان خلطا محمودا فان البدن اذا
ساء مزاجه في نفسه بحيث يقوى على ان يحيل الاخلاط الواصلة اليه على
تلك الكيفية الرديئة فان تلك الاخلاط الرديئة يصير جزء من جوهر ذلك
المغتذي مع ذلك فليست تلك الاخلاط محمودة فانه قول الشيخ
قسم الخلط الى ما من شانه ان يصير جزء من جوهر المغتذي والى ما ليس من
شانه ذلك الا في النادر وسمى الاول منه محمودا والثاني فضلا وخلطا
رديا وليس الاعتراض عليه في هذه التسمية فان له ان يصطلح
على تسميته باي اسم شاء فعلى هذا الخلط الذي فرض سوء
مزاجه وفرض كونه بحيث يصير جزء من جوهر ذلك المغتذي لا يكون محمودا
على هذا التفسير وايضا فان البدن الذي ساء مزاجه وتغير مزاج
الخلط الواصل اليه ان بلغ تغير مزاج الخلط الى حيث يخرج عن المزاج
الذي يكون حال كونه طبيعيا فلا نسلم ان ذلك الخلط يصير جزء من ذلك البدن
وذلك لان الطبيعة انما تجعل غذاء كل عضو من الخلط الذي يلايمه في المزاج
اذا كانت الملايمة منهما في المزاج الطبيعي اللايق بها الواجب لها اما اذا
كانت الملايمة في المزاج الغير الطبيعي فلا الا ترى ان الانسان لما خلطوا
الزعفران بقرص الكافور المستعمل في امراض القلب من سوء مزاج

حار قالوا ان في الطبيعة نوع تمييز تميز كل شي بادراك صحيحة فيصرف الزعفران الى
الروح والكافور الى القلب وكذلك استدلوا بميل الانسان الى الاشياء
الحريفة المقطعة على حصول خلط غليظ لزج في بدنه ومن ميله الى الاشياء
اليابسة على حصول خلط مائي في بدنه وكذلك قال الشيخ في الكتاب الثالث
في فساد الشهوة انه اذا حصل في المعدة خلط ردي يخالف بالمضادة في
كيفيته اشتاقت الطبيعة الى شي مضاد له ونظائر هذا كثيرة وكل
ذلك يدل على ان الطبيعة انما توصل الى العضو ما يلايمه في المزاج
غذاء كان او دواء اذا كان العضو على حالته الصحية واما اذا كان
على حال مرضية فانها توصل اليه ما يضاد تلك الحالة لا ما يلايمها
هذا اذا بلغ تغير الخلط الى الحالة الغير الطبيعية واما اذا لم يبلغ
تغير الخلط الواصل اليه الى هذا الحد فهو بعد على المزاج الطبيعي
فيكون خلطا محمودا فان الحاصل ان الخلط له كيفية معينة ولها عرض ما
متى زالت تلك الكيفية اما بالافراط واما بالتفريط خرج الخلط عن ان
يكون خلطا محمودا ومتى كانت تلك الكيفية المعينة باقية محفوظة فيه فهو
خلط محمود واذا ثبت ذلك فنقول ان بلغ تغير البدن الذي ساء
مزاجه لمزاج الخلط الى حيث بطل تلك الكيفية المعينة فقد خرج الخلط
عن كونه خلطا محمودا وحينئذ لا نسلم انه يصير جزء من جوهر ذلك المغتذي
لما بينا وان لم يبلغ التغير الى ذلك الحد فهو بعد خلط محمود صالح
لانه يصير جزء من جوهر المغتذي ووصف كونه رديا لا يجامع الاغتذاء
به فاندفع الشك الذي اورده قال المشرح رحمه الله اعلم ان

كلما او للتردد بقول الشيخ ثمة خلط محمود وهو الذي من شانه ان يصير جزء اجوهر
المغتذي وصح او مع عدم تحمل الكتن المراد التردد في الحكم وتحمل ان يكون المراد
منه الحكم بالتردد والفرق بينهما ان التردد في الحكم هو ان لا يكون الرجل عالما
بالشيء بل يكون شاكا فيه فلا يدري انه هل يجوز ان يصير الخلط الواحد
جزء اجوهر المغتذي ام لا واما الحكم بالتردد فهو ان يكون الرجل
جازما بانه قد يصير الخلط الواحد جزءا من المغتذي وشبيه ان يكون غرض الشيخ
ههنا الحكم بالتردد لان من الاعضاء ما يكون عن الخلط الواحد كالكبد
فانها كدم جامد واذا كان كذلك كان الدم وحده كافيا في تغذيتها
ولكن يبقى ههنا شك وهو ان الكبد عضو والشيخ عد الاعضاء بانها اجسام
متولدة من اول مزاج الاخلاط والغذاء شبيه بالمغتذي على ما قال في
فصل اخر من الاعضاء وذلك يقتضي ان يكون غذاء الكبد مركبا من الاخلاط
قال المجيب على ايراد هذا الكلام مواضع يستغل بتلخيصها ثم يستغل
بحل الشكل فيها اما المواضع فعلى ما صغر من كلامه الاول انه لما قال
يحتمل ان يكون مراده التردد في الحكم ويحتمل ان يكون مراده الحكم بالتردد
ثم قال ان الظاهر ان مراد الشيخ الحكم بالتردد وهو ان يكون الشيخ جازما
بان من الاعضاء منها ما يكون عن امتزاج خلط او الاخلاط ومنها ما
يكون عن خلط واحد كالكبد ثم قال عقيب ذلك لكن يبقى ههنا شك
ويتبين ان قول الشيخ ههنا يناقض قوله في حد الاعضاء فنقول قوله
مراد الشيخ هذا القسم لكن يبقى ههنا شك يوهم بان هذا الشك انما يرد
على الشيخ لو كان مراده هذا القسم وهو الحكم بالتردد ولا يرد عليه لو كان
مراده ذلك القسم الاخر وهو التردد في الحكم وليس كذلك لان قوله في حد الاعضاء
يناقض كل واحد من القسمين اعني الحكم بالتردد والتردد في الحكم اما التناقض
بين حد الاعضاء وبين الحكم بالتردد فلما اعترف به المشرح ولان حد الاعضاء
بما ذكره هو ان الاعضاء اجسام متولدة من اول مزاج الاخلاط يقتضي ان
يكون جازما بان العضو اي عضو كان لا يكون الا عن خلطين او اخلاط
كثيرة على ما سنبين ذلك والحكم بالتردد على ما ذكره من التفسير يقتضي الجزم
بان من الاعضاء ما يكون عن خلط واحد على ما سنوضح وذلك
متناقض ظاهر واما التناقض بين حد الاعضاء وبين التردد
في الحكم فكذلك ظاهر وذلك لان التردد في الحكم على ما ذكره من التفسير يقتضي
الشك في انه هل من الاعضاء ما يكون عن خلط واحد ام لا وقد قلنا
ان حد الاعضاء يقتضي الجزم بان ما من عضو الا ويكون عن خلطين
او عن اخلاط ولا شك ان الجزم بالشيء كما يناقض الجزم بنقيضه كذلك يناقض
الجزم الشك في ذلك الشيء واذا ثبت ان هذا الشك وارد على القسمين جميعا
فما يوهم كلامه من انه لا يرد الا على احد القسمين بعينه يكون ركيكا مستدركا
بل كان الاولى ان يقول هذا الكلام يحتمل التردد في الحكم والحكم بالتردد
وايهما اراد فانه يلزم منه التناقض بين قوله ههنا وبين قوله في حد الاعضاء
فان هذا الطريق ابلغ في ايراد الشك والجواب عنها اصعب واما
الموضع الثاني من المواضع فهو انه لما تصدى لايراد هذا الشك زعم ان
التناقض بين حد الاعضاء وبين قوله ههنا يتقوى الى تلك الضميمة التي

ذكره هنا وهو قوله في ابرجه الاعضاء ان كل عضو فيسبه في مزاجه الغريزي ما يغتذي
وليس كذلك وذلك لان الخلط اذا استحال وتشبه بالمغتذي دفعة بدل ما يتحلل
ولو بعد سنين التحويل في سنين الستحوذ لا بد ان يكون ذلك الشي الذي استحال اليه الخلط
بعد التشبه التام يحتمل ان يصدق عليه انه جزء من العضو اذ التشبه التام هو صيرورته
جزء عضو بالفعل التام واذا كان كذلك جزء من العضو يكون عضوا لانه اما
ان يكون جزءا من الاعضاء المركبة او من الاعضاء البسيطة فان كان الاول كان عضوا
بسيطا اذ الاعضاء المركبة لا بد تركب من الاعضاء البسيطة فما كان جزءا
من الاعضاء المركبة يكون عضوا بسيطا او مشتملا على عضو بسيط وكيف كان
يصدق عليه انه عضو بسيط واما ان كان الثاني وهو ان يكون جزءا من الاعضاء
البسيطة وقد بينت لك العضو البسيط هو الذي يكون كل جزء محسوس منه مساويا
للكل في الاسم والحد ولما صدق على الكل انه عضو صدق ايضا على
هذا الجزء انه عضو واذا صدق عليه انه عضو كان قوله الاعضاء اجسام
متولدة من اول مزاج الاخلاط منافيا لهذا العضو فانه يلزم منه ان يكون متولدا عن
الاخلاط لا من خلط واحد وعند ذلك يحصل الاستغناء عن تلك الضميمة ولعل
الشارح انما ذكر تلك الضميمة لئلا يرد علينا تولد الاعضاء من الاخلاط لا يتولد
من اول الامتزاج الذي يكون وكيف ذلك وقد قال فيما عرفت ان الغذاء اذا
صار خلطا يسمى ذلك كونا لا استحالة لكنه يكون هنا اذا صار الخلط جزء عضو
وجب ان يكون قد صار يحمل الكون فيستغني عن الضميمة التي ذكرها فان قيل هذه
الضميمة مع انها لا تفتقر اليها لابد منها ايضا في هذا الموضع وذلك ان
قوله في فصل الامزجة ان كل عضو فيشبه في مزاجه الغريزي ما يغتذي به يلزم
بعض الاعضاء يشبه بعض الخلط في الحرارة والبرودة وغيرهما ولا يشبه في التركيب
ويجوز ان يكون الخلط الواحد مزاجها شبيها بمزاج عضو متكون من الاخلاط على ما
[illegible]
من هذا المزاج ما يكون بحيث يفعله كيفيات متضادة الى آخره فان هذا الحد
يقتضي الا يقع الامتزاج الا بين اشياء متضادة الكيفيات واذا كان كذلك
قوله الاعضاء اجسام متولدة من اول مزاج الاخلاط يقتضي ان يكون اي عضو
كان من اشياء متضادة الكيفيات وذلك لا يتصور في خلط واحد وحينئذ يلزم
النقض المذكور ولهذا قال ان هذه الضميمة ايضا لا يفتقر اليها فانا ولو جوزنا
حصول المزاج من شيء واحد لكن قوله الاعضاء اجسام متولدة من اول مزاج
الاخلاط يقتضي ان يكون اي عضو كان من الاخلاط المتعددة بل لو حذف لفظ
المزاج واقتصر على هذا الاعضاء اجسام متولدة من الاخلاط اقتضى ذلك ايضا
لا نسلم انه لو حذف لفظ المزاج واقتصر على ما ذكرتم اقتضى ذلك الا ترى انه لو
قال القائل الاخلاط اجسام متولدة من الاغذية كان صحيحا مستقيما ومع ذلك
لا يقتضي ان يكون اي خلط كان من اغذية مختلفة فان الغذاء الواحد يستحيل
الى الخلط ونظاير هذا كثير وفي مثل هذا يقال انه مقابلة الجمع بالجمع وذلك
يقتضي توزيع ما في احدهما على ما في الجانب الآخر ذلك لا يقتضي ما ذكرتم
فعلم بان الضميمة التي يفتقر اليها في هذا المقام هو هذا الذي ذكرناه لا ما
ذكره فتأمل وانما اورد ما ذكر على سبيل الاستقلال كان اولى وبيانه وهو ان
مزاج الكبد شبيه بمزاج الدم فيكون يكون منه وذلك لان الشيخ قد قدم الدم على
الكبد في الحرارة بمرتبة واحدة وبين ان تلك الزيادة من الحرارة التي تقدم بها
الدم على الكبد ليست عن طبيعة الدم بل هي مستفادة من القلب حتى انه لو
لم يكن متولدا في الكبد لكنه لاتصاله بالقلب يستفيد من الحرارة ما ليس للكبد واذا
كانت تلك الزيادة مستفادة من غيره فيكون مشبها به في المزاج الغريزي فيلزم
ان يكون تغذي الكبد من الدم وحده فانه لو خالطه غيره لما كان اسخن الكبد لئن
كان المخالط هو الصفراء او ابرد منه لئن كان المخالط هو البلغم وحينئذ لا يصدق

لمزاج كل عضو شبيه بمزاج ما يتغذى به واذا نشأت الكبد بعضها الدم وجب ان يكون
تولد كل عضو من خلط واحد وذلك ينافي قولهم في خلق الاعضاء فيثبت ان
ضم هذه الضميمة لاستدراج ما ذكره من الشك على محتاج الرد عنه مشغل واما
الجواب عن الشك فهو ان نقول الانزاع في ان قول الشيخ وجب ان يتم عنده عمل
ما ذكر من التقسيم لكنه يحتمل قسما ثالثا وهو ان يقال مراد الشيخ هو ان الخلط المحمود
هو الذي من شانه ان يصير جزءا سواء كان ذلك وحده او مع انضمام خلط اخر
اليه وان هذا هو من العقد عنده داخل في ما هية الخلط المحمود كما يقال
الجسم هو الذي يكون له ابعاد ثلثة سواء كان محدثا او مدعا فان عين ان الرد
انما يرد لا يحكم بالرد ولا التردد في الحكم بل لبيان ان مقتضى العدم والحدوث
عنده داخل في ما هيته الجسم ولهذا القائل ان يقول ح انما يحدو بشكل الاجسام
كالمقعد بحرج وبحدوث جميعها مع ذلك ستعلم مما هذا الكلام مشار
على وقوع الخلاف في هذه المسئلة وذلك يدل على ان ما ذكرنا مخالف للتقسيم
الذي ذكرناه فان اصل التقسيم هو الحكم بالرد ولا يصح الا مع الجزم بوقوع الاقسام
وهو الجزم بان الاعضاء منها ما يكون عن خلط واحد ومنها ما يكون عن
الاخلاط التي الاخر وهو التردد في الحكم لا يصح الا مع الشك في وقوع
الانقسام واما ما ذكرنا فانه يصح مع كل واحد من الجزم بوقوع
الانقسام ومع الشك فيه وبدون كل واحد منهما وهو الجزم بالقسم الثالث
فكان الاعتقاد الذي ذكرنا مغاير للاعتقاد المذكور واذا عرفت ذلك فنقول
لم لا يجوز ان يكون مراد الشيخ بهذا الكلام هو هذا المراد لانه الذي ذكرناه ولا يمتنع
الشيخ جازما بوقوع الانقسام ولا شاكا فيه بل يجب يكون جازما بان اي
عضو كان فانه لا يكون الا من امتزاج الاخلاط ويكون غرض الشيخ
من الترديد التنبيه على ان صيرورة الخلط وحده جزءا او مع غيره فان ذلك زائد
على كونه محمودا بل يتم كونه محمودا بكونه بحيث يصير جزءا حتى لو زعم زاعم ان
من الاخلاط ما يصير وحده عضوا او مع غيره بانضمام خلط اخر اليه لكان ذلك خلافا في هذا الزاعم
مع زعمه ذلك القول بان صيرورة الخلط وحده جزءا داخل في كون الخلط محمودا
حتى يخصص وصف المحمودية بالدم من بين سائر الاخلاط ويكون غيره من الاخلاط واجب
العصر والدفع كما حكم في الفصول بل وصف المحمودية شامل لكل خلط يكون من شانه
ان يصير جزءا وصيرورة الخلط جزءا اعم من صيرورته وحده او مع غيره فذكر الشيخ
هذا الكلام دفعا لهذا التوهم كما نقول الجسم هو الذي له ابعاد ثلثة سواء كان
مدعما او محدثا اي من اعتقد قدمه اخصائه نقول ان العدم داخل في ما هية
الجسم واذا كان مراد الشيخ ما ذكرنا اندفع الشك المذكور واما الجواب
عن الشك الاخر وهو الذي بيّنه وجه استمداد حجة قوله ان مزاج كل عضو شبيه
بما يتغذى به فهو انا نقول هب ان الكبد والدم متشابهان في المزاج
ولكن لم لا يجوز ان يكون الكبد يتغذى من الدم وغيره قوله يصير اسخن او
ابرد من الكبد قلت لا نسلم ذلك لانه لا يجوز ان يختلط به قسط من الصفراء
وقسط من البلغم او السوداء وزيادة سخونة الصفراء تنكسر بزيادة برودة
السوداء او يحصل مجموعهما مزاج قريب من مزاج الدم ثم من جانب الدم
وتولد الكبد من مجموع ذلك وحينئذ لا يلزم المحذور ويكون اختلاطها بالدم
لا لافادة القوام لا لاجل النضج او التبريد وكيف لا لان الشيخ صرح بان
الدم لا يوجد وحده ولا يجري في العروق ايضا وحده بل يجري مع سائر
الاخلاط فان والدم نفسه تحدث له سائر الاخلاط حيث تبين
ان قسطا من الصفراء والسوداء تختلطان بالدم ويجريان معه في البدن
قال الشارح وهذا انه يمكن ان شيئا من الاخلاط لم يستحيل وصفه كونه
ردئا الى وصف كونه محمودا الا في البلغم لان الشيخ ذكر ان البلغم قد يستحيل دما
والدم صفراء او الصفراء سوداء فاما ان ينعكس فلا فان السوداء لا يستحيل

لا ينقلب الى خلط آخر والصفراء قد ينقلب سوداء ردية غير محمودة وكذلك الدم
واما البلغم فهو الذي ينقلب دما محمودًا واذا كان كذلك فمعقول قول الشيخ ومنه
فضل وخلط ردي وهو الذي من شأنه ذلك اي يستحيل في النادر الى الخلط
المحمود فيكون فضلًا بالشرط لكون البلغم الخلط بلغما اقول هذا انما
يلزم ان لو كان مراد الشيخ بالخلط المحمود هو الدم فقط وبالردي سائر
الاخلاط فحينئذ يعتبر البلغم لاستحالته وصيرورته محمودا وليس مراد الشيخ
ذلك على ما فيه بل كل واحد من الاخلاط ينقسم الى محمود والى ردي فالمحمود من
كل خلط هو الذي له مزاج معين على ما هو مذكور في الكتاب فما دام باقيا
على ذلك المزاج كان قابلا لان يصير عضوا فاذا تغير عن ذلك المزاج تعطلت
تلك القابلية وصار رديا ثم انه يمكن ان يتغير عن ذلك المزاج الردي في النادر
وعاد الى مزاجه الطبيعي صار محمودا وقد يكون صورته النوعية باقية
في الاحوال كلها مثلا الدم المحمود له مزاج معين فما بقي على ذلك المزاج كان محمودا
واذا تغير عن ذلك المزاج صار رديا ولم يتغير عن صورة الدم ثم اذا عاد الى
مزاجه الاول صار محمودا وهو دم بعد واذا كان كذلك فما من خلط الا و
فيه ما يستحيل من الصلوح الى الرداءة ومن الرداءة الى الصلوح فبطل
كلامه بان البلغم يعتبر لذلك والعجب ان الشارح يقول الشيء اذا انخلع عنه
صورته ولبس صورة اخرى فان ذلك يسمى كونا وفسادا ولا يسمى
استحالة ثم انه لم يحمل قول الشيخ في هذا الموضع الا على ما يسميه كونا
وفسادا ونفى عنه الاستحالة حتى اورد ما ذكره غير مطابق لما هو
فيه وذلك لان البلغم الذي ينقلب دما هو البلغم الطبيعي فلا يكون فضلا ينقلب
من الدم الى الخلط فلا يكون ونظيره ما ذكرناه قال الشيخ
الرطوبات البدنية منها اولى ومنها ثانية والاولى هي الاخلاط الاربعة
والثانية اما فضول واما غير فضول قال الشارح قوله الاولى
هي الاخلاط الاربعة يعني لما عداها لا انها من الاخلاط وقوله والثانية اما فضول
واما غير فضول يعني ليجعل الفضول من الرطوبات الثانية فلا يكون من الاخلاط وقبل
هذا بسطرين جعل الفضول من جملة الاخلاط فيكون هذا تناقضا اقول لا نزاع في
ان قوله والاولى هي الاخلاط الاربعة يعني لما عدا الرطوبات الاولى لا يكون من
الاخلاط الاربعة ولكن لماذا يلزم منه التناقض مع كلامه في جعل الفضول من الرطوبات
الثانية فلنا ان زعمتم انه جعل كل الفضول من الرطوبات الثانية فهو ممنوع
فان لفظه لا يدل على ذلك وان زعمتم انه جعل بعض الفضول من الرطوبات الثانية
فهو مسلم ولكن اي تناقض في ذلك وذلك لانه لا منافاة بين ان يكون بعض الفضول
من الرطوبات الثانية وبعضها من الرطوبات الاولى ويكون احد البعضين مغايرا
للآخر كالبعض الذي هو من الرطوبات الاولى يكون من الاخلاط والبعض الذي
هو من الرطوبات الثانية لا يكون من الاخلاط ونظير هذا قول القائل الانسان
منه ذكر ومنه انثى والروس منه ذكر وانثى فان هذا القول لا يكون مناقضا لان
هذا القائل يكون قد جعل بعض افراد الانسان من الروس فكذلك هنا
الرطوبات الاولى تنقسم الى فضول وغير فضول والرطوبات الثانية ايضا
تنقسم الى فضول وغير فضول فاذا قال القائل الرطوبات الاولى وهي الاخلاط
منها فضول ومنها غير فضول كان ذلك جاريا مجرى قول القائل الانسان منه ذكر
ومنه انثى والروس منه ذكر ومنه انثى فكما ان هذا القول لا يناقض فكذلك
الآخر من غير فرق قال الشيخ والتي ليست بفضول فهي التي استحالت عن
حالة الابتداء وتفرقت في الاعضاء الا انها لم تصر جزء عضو من الاعضاء

المؤد بالفعل التام الى اخر ما عد من اقسامه قال الشارح رحمه الله
هنا شك وهو انا اذا اخذنا الشي كجسم قسمناه الى اقسام كثيرة وجب ان
يكون ذلك المحدود مشتركا بين جميع تلك الاقسام ونهنا الشيخ حد الرطوبة
الثانية التي ليست بفضلية بانها التي ليست بعد في حالة الابتداء ونفذت في
الاعضاء ولم يصر جزءا لها ثم جعل احد اقسام تلك الرطوبة التي نفذت
في جوهر الاعضاء وصار جزءا منها فكانه قد جعل الرطوبة التي صار جزءا
من الاعضاء قسما من الرطوبة التي لم يصر جزءا منها وذلك باطل اقول
لا شك انا اذا اخذنا الشي يحد ثم قسمناه الى اقسام كثيرة فانه يجب
ان يكون ذلك المحدود مشتركا بين تلك الاقسام ولكن لم قلتم ان المحدود هنا
لم يشترك بين بعض الاقسام وظاهرا يشترك اذ ذكر الانفصال عن الحد
اشبه انه في حالة الابتداء ونفوذه في الاعضاء الا انها لم تصر جزءا بعضو
من الاعضاء المؤد بالفعل التام فنقول لم يصر جزءا بالفعل التام يصدق
على ما لم يصر جزءا الا بالفعل والا بالقوة ويصدق على ما صار جزءا بالقوة
وبالفعل ايضا الا انه لم يصر بالفعل التام واذا ثبت ذلك كان قسم من
هذه الاقسام الاربعة المعدودة بهذا الاوهو مندرج تحت هذا
الحد اما الاقسام الثلثة فظاهر وكذلك القسم الآخر وهو الرطوبة القريبة العهد
بالانعقاد فان الشيخ قال هي غذاء استحال الى جوهر المغتذي من
طريق المزاج والتشبيه ولم يستحل بعد من طريق القوام التام فهذا القسم
يكون قد صار جزءا بالفعل التام فيصدق عليه الحد المذكور فيكون المحدود
مشتركا بين الاقسام فلا يكون السؤال المذكور واردا بل الشك في هذا
فلابد وان يكون رطوبة من الحصول ... الى جوهر العضو لان
استحالته الى جزء من العضو انما يكون بتحلل ما فيه من المائية حتى ينعقد واذا كان
ارطب من العضو فكيف يقال انها صارت الى جوهر العضو من طريق المزاج والتشبيه
ويمكن ان يجاب عنه بانا لا نسلم ان الذي استحال الى جزء من العضو انما يكون بتحلل
المائية بل بانعقاد الفاعل في الاجزاء كانعقاد اجزاء الانفحة فانه ينعقد من
غير ان يتحلل من مائيته شي يعتد به فكذلك ههنا فيجوز ان يكون انعقاد العضو
من الرطوبة على هذا الوجه كيف وقد صرح الشيخ بذلك حيث قال والشحم والسمين
يكون من مائية الدم ودسمه وينعقد بالبرد واللحم يكون من متين الدم
وينعقد بالحر واذا كان كذلك فهو لم يكن المنعقد انعقادا تاما يسير
متشابها بما هو قريب العهد بالانعقاد فاندفع السؤال قال الشيخ
رحمه الله واما البلغم الطبيعي فزعم جالينوس ان الطبيعة انما لم تخلق له عضوا
كالمثانة مخصوصا مثل ما للمرتين لان هذا البلغم قريب الشبه بالدم ويحتاج اليه
الاعضاء كلها فلذلك اجري مع الدم ونحن نقول ان ذلك لاجل سببين احدهما ضرورة
والاخر منفعة الى اخر ما ذكر من بيان الضرورة والمنفعة قال الشارح رحمه الله
الشيخ لم يحك كلام جالينوس على الوجه بل ذكر من نفسه وجهين احدهما ان يكون قريبا
من الاعضاء فاذا انقطعت عن الاعضاء الغذاء اقبلت عليه قواها بحرارتها الغريزية
فانضجته وهضمته وتغذت به واعلم ان هذا الذي قاله انما يتم اذا كان البلغم
مستعدا لكمال الانهضام فانا لو لم نعتبر هذا المعنى لم يلزم من تحول احتياج
الاعضاء الى الغذاء صيرورة البلغم غذاء الا باحتياج الاعضاء الى التغذي باعتبار
حال الهاضمة وكون البلغم مستعدا للانهضام والنضج باعتبار حال الغاذية وكما وجب

في حصول الفعل اعتبار حال الفاعل وجب اعتبار حال القابل ايضا اذا ضممنا
هذه المقدمة الى كلام الشيخ صار بعينه ما قاله جالينوس واما الذي قال
بعد ذلك فان الحرارة الغريزية كما انها تنضجه وتصلحه دائما فلكن الحرارة
الغريبة قد تعفنه وتفسده فهو غير لائق بهذا الموضع لان المقصود ههنا بيان
العلة التي لاجلها لم تعمل الطبيعة للبلغم منفعة واستعداد البلغم لان يعفن بالحرارة
الغريبة لا يصلح لان يكون علة لذلك فهذا الكلام حشو في هذا المقصود
بل جعل هذا الوجه سببا للاحتياج الى المنفعة لئلا يعم ضرره اولى من ان
يجعل سببا لعدم اتخاذ المنفعة الوجه الثاني في عدم المنفعة
المختصة بالبلغم حاجة بعض الاعضاء الى البلغم وذلك ايضا باطل اذ لو لزم
من حاجة بعض الاعضاء الى البلغم ان لا يكون له منفعة مخصوصة لزم ان
حاجة عضو او الى الصفراء او السوداء ان لا يكون لهما منفعة بل هذا الصحيح
لم يكن علة لاختلاط البلغم بالدم لا لعدم المنفعة له والعجب ان الشيخ اعترف
بان بعض العام موجود في المرتين ومع هذا فقد جعلها علة لعدم المنفعة
فظهر ان العلة الكاملة ما ذكره جالينوس هذا كله كلام الشارح اقول
الشيخ حكى عن جالينوس علة عدم المنفعة للبلغم بتمامها وهو اعتبار حال القابل
وهو قوله ان هذا البلغم ... بالنسبة باله مع اعتبار حال الفاعل وهو قوله
ويحتاج اليه الاعضاء كلها اذ لا اعتبار حال الفاعل وهو حاجة الاعضاء
الى البلغم كان مجملا غير مفصل فاراد الشيخ ان يفصل ذلك فبين ان تحصيل
لتلك الحاجة وجهين الاخر فان الشيخ قد تصدى لتفصيل حاجة الاعضاء انها
على وجهين ... وما تصدى لبيان علة عدم المنفعة بتمامها واذا

واذا عرفت ذلك فنقول يسقط عنه المسلك الاول وهو ان الشيخ اقتصر على اعتبار حال
الفاعل وهو حاجة الاعضاء الى البلغم ولم يتعرض لاعتبار حال القابل وهو كون
البلغم مستعدا لان يصير دما وغذاء لان الشيخ في هذا المقام ما تصدى الا لبيان
اي وجه هو اعتبار حال الفاعل فقط فلا يلزم شيء آخر بل لو تعرض لاعتبار حال
القابل كان ذلك ادخالا للباب في ... فذلك تخبيط وغير لائق بما نحن ... لان
الشيخ جعل في الوجه الثاني علة عدم المنفعة للبلغم حاجة بعض الاعضاء الى
الاغتذاء بالبلغم قلت قد عرفت ان الشيخ ما تصدى لبيان علة عدم المنفعة
فلا يكون قد جعل حاجة بعض الاعضاء الى البلغم علة لعدم المنفعة بل تصدى
لبيان حاجة الاعضاء كلها الى البلغم لكن اي حاجة لما كان على وجهين مختلفين احدهما
ما هو شامل لكل الاعضاء وهو ان الاعضاء اذا فقدت الدم اقبلت
بقواها على البلغم وانضجته وهضمته وتغذت به وهو دم والثاني ان
وهو مخصوص ببعض الاعضاء وهو المخالط بالدم يغذي الاعضاء التي لا
يكون تغذيها ببسيط البلغم مثل الدماغ يغتذي بالبلغم وهو بلغم فلا جرم ذكر
الشيخ في الوجه الاول اي الحاجة المشتركة بين كل الاعضاء وفي الوجه الثاني
الحاجة التي هي مختصة ببعض الاعضاء لكون ذلك ايضا مما الزم وهو بيان كيفية
تلك الحاجة على سبيل التفصيل وحينئذ لا يبقى التخيل ... ذكره جالينوس
والعجب ان الشيخ اعترف بان هذا المعنى موجود في المرتين ومع ذلك فقد جعله
علة لعدم المنفعة لانه ... ان الشيخ لم يجعل هذا علة لعدم المنفعة وايضا
ليس هو اي الفاعل وحده بل هو بعض الفاعل مع اعتبار هذا القدر
من الحاجة فقد اجرى بعض المرتين مع الدم فالحاصل ان الذي يقتضي عدم

المنزعة للبلغم هو مجموع الحاصل المذكور حتى لو لم يوجد ذلك في الريه اما قوله
كون البلغم بحيث تعفنه الحرارة الغريبة وهذه لا تصلح لان تكون علة لعدم
المنزعة تكلف ذكره الشيخ ههنا قلت قد بينت ان الشيخ لم يجعل علة لعدم
المنزعة فلا يكون ثم يجعل هذه علة لذلك قوله لا فائدة في ذكره ههنا
قلت فيه فائدة وهو ان هذا الكلام الذي ذكره ههنا يتضمن جوابا عن
سؤال يرد تشكيك ويقول لم لا يجوز ان يجعل المرارة منزعة للعضو للصفراء والطحال
منزعة للسوداء لعلة وذلك هو كون الدم بحيث تعفنهما الحرارة الغريبة
لو اختلطا مع الدم في البدن كله ثم تضرر بهما فلطف الصانع الحكيم وجعل
لكل واحد منهما منزعة معينة لئلا يعم ضررهما وقد صرح الشيخ بهذا المعنى
حيث قال واما النافذ الى المرارة فيسعد لفرضين ومنفعته اما الفرضين
فانما بحسب البدن كله وهو تخليصه عن الفضل وكذلك في السوداء واذا
ثبت ذلك فيقول كما ان الدم انما يخشى تعفينها الحرارة الغريبة فكذلك
البلغم هو بحيث تعفنه الحرارة الغريبة ولا تبطل المنزعة موجودة في البلغم فوجب
ان يكون له منزعة ولما علم الشيخ رحمه الله وروده هذا السؤال ذكر هذا الكلام
ههنا على وجه يتضمن عند التأمل لهذا السؤال الجواب عنه فان الدم وان
شارك البلغم في ان الحرارة الغريبة تعفنه وتحيله فاسدا ولكنهما لا يشاركان
في ان الحرارة الغريبة تنضجه وتحيله دما ومعنى هذا الكلام انه لا نزاع
في ان المعنى الذي يقتضي لكون الخلط له منزع معين موجودا في البلغم وهو كونه
بحيث تعفنه الحرارة الغريبة لكن وجد لهذا المعنى في البلغم معارض وهو كونه
بحيث ينضجه الحرارة الغريبة وتحيله دما ويغتذي به الاعضاء التي تغتذي ب

الغذاء وهذا المعارض معدوم في الدم فانهما ليسا بحيث تحيلهما الحرارة الغريزية
دما واما ما وجد في الدم من حاجة بعض الاعضاء اليهما فذلك موجود في البلغم
ايضا على ما فصله الشيخ بحقيقة البلغم حينئذ بما ذكرنا من الحاجة وحينئذ لا بد
ان يكون البلغم له منزع اذا صار المعنى الذي يقتضي المنزع معارضا بمعنى اجزاء البلغم
كلها مع الدم ثم ان الحبس تعارضا في الدم وهو رجحان المعارض فان الدم ايضا
تعفنه الحرارة الغريبة الا ان الاعضاء كلها انما احتاجت الى الدم اجزاء
في البدن كله ولم يجعل له منزع معين كما في البلغم واذا تبين لك هذا الكلام
[illegible] هذا السؤال والجواب كان متضمنا لفائدة عظيمة فكيف يقال انه لا فائدة
فيه فهذا ما اورده [illegible] على الشيخ من فوائد كلامه في هذا الموضع وان كان
[illegible] المتأمل البصير وظني بالشيخ ان كلامه يشتمل على اضعاف ما استنبطه والله اعلم
قال الشيخ رحمه الله اما ذات الفساد فالطحال فان الطحال قد يسخن
لا بجوهره بل بالشرايين والاوردة الكثيرة فيه قال الشارح رحمه الله
ههنا شك وهو ان الطحال ان كان يسخن اياه بالطبع فانه يلبسه [illegible]
الحرارة الغريزية من الحرارة الغريبة ما هو اشد واقوى من حرارة الكبد وذلك
لما [illegible] في حرارة الصبي والشباب [illegible] الطحال يسخن بتلك الحرارة لا بالشرايين
والاوردة التي فيه اقول قولكم اليابس اشد حرارة من الرطب قلت
ذلك اذا تساويا في الحرارة الاصلية الغريزية فان المتن [illegible] حرارة الصبي
والشباب [illegible] على هذا الوجه فانه قد اشتهر ان حرارة واحدة بعينها فشتان
ما بين في جسم كثير رطب وبين [illegible] في جسم قليل يابس [illegible] الكبد والطحال
[illegible] يتساويا في الحرارة الاصلية والظاهر انه لم يكن كذلك وقد اعترف الشارح

حتى قال الطحال يرد بعض الطبع اما قوله يكتسب الحياة فلأن المعلوم أن
الحرارة المكتسبة تكون متشابهة للحرارة الواصلة إلى الكبد وأن كانت المكتسبة
حاصلة للباسليق وهذا غير مشترع لأن العصبي والشرايين لا بد وأن يكون
آخر وأيضا فهذا أعني ما قاله الشيخ لأن ذلك الحياة والذي يكتسب منه الحرارة
ليس إلا للأوردة والشرايين فلا يكون الطحال إنما يسخن لا بجوهره بل بالشرايين
والأوردة ويكون الطحال لوحده للحرارة وواسطة ويصير كالحجاب الذي يبعد
حرارة القلب عن المعدة فيصدق قول الشيخ الطحال يسخن لا بجوهره بل بما فيه
من الأوردة والشرايين وتندفع الشك المذكور بل الشك الذي يمكن أن يورد
منه هو أن قال الشيخ أجزاء الشرايين والأوردة من الطحال أنه من طبقات
الحرارة في فصل أمزجة الأعضاء وقوله هاهنا الطحال إنما يسخن لا بجوهره بل
بالشرايين والأوردة يقتضي أن يكون هذا الوجه وأجزاء الطحال يدل على
أن الطحال لا حرارة فيه أصلا فكيف هذا وذلك فإن قلت المراد
عن الطحال أنه في فصل أمزجة الأعضاء هو جوهر الشرايين والأوردة لأنه
عصبي ويكون أبرد من الطحال وأما المسخن هاهنا فهو الشرايين والوريد
لا بجواهرها بل بما يتحلل فيها من الروح والدم الموجودين فيهما فاندفع
الشك قلت لا يمكن الحمل على ما ذكرت فإن الشيخ صرح بأن المراد عن
الطحال أنه في أمزجة الأعضاء ليس هو جوهر الشرايين والوريد بل مع ما يقبلان من
حرارة الروح والدم حيث قال هو طبقات العروق الضوارب لا بجواهرها
العصبية بل لما يقبلها من تسخين الروح والدم الذي فيها ثم طبقات العروق
السواكن لأجل الدم وصرح ذلك أن الجواب عن هذا الشك بأن الشيخ لم يحكم
بأن الطحال لا يسخن فإن النسخة هكذا فإن الطحال لا يسخن لا بجوهره بل بالأوردة

والشرايين هاهنا بأن يسخن الطحال المعدة ليس بمجرد جوهره بل بجوهره وبالشرايين
والأوردة الكثيرة التي فيه ولهذا فإني قد رأيت في بعض النسخ هكذا وهو أن
الطحال قد يسخن لا بجوهره بل وبالشرايين والأوردة الكثيرة التي فيه وإذا
حملنا على هذا المعنى اندفع الشك لأن هذا المعنى لا يقتضي أن يكون الشرايين
والأوردة أسخن من الطحال بل لا يقتضي سوى انضمام تسخين الأوردة والشرايين
إلى تسخين جوهر الطحال وأما النسخة التي في الشرح فإن الطحال لا يسخن بجوهره
قلت فصححه ولا أراه إلا في الشرح قال الشيخ رحمه الله وبحسب
(تسطحه) وفي كل انطباخ لما شيء كالرغوة وشيء كالرسوب وربما كان معهما شيء
هو إلى الاحتراق أميل في فرط الطبخ وشيء كالنيء في قصر الطبخ قال
الشارح هذا الكلام يدل على أن تكون الصفراء والسوداء ضروري عند تكون
الدم وأما تكون البلغم فغير ضروري عند تكون الدم فقوله وربما كان معهما
شيء كالنيء في قصر الطبخ إنما يصح إذا لم يكن ضروريا ولهذا السبب أيضا لما ذكر
الأسباب الفاعلية للأخلاط جعل السبب الفاعل للدم والصفراء والسوداء الطبخين
هما الحرارة المعتدلة وأما البلغم الطبيعي فقد جعل سببه حرارة مقصرة وإذا
كان تكون البلغم حرارة مقصرة والحرارة المقصرة غير طبيعية أيضا للإنسان
فمن كان من الإنسان على حالته الطبيعية وجب أن لا يكون البلغم لكن إذا لم يكون
البلغم لم يحصل الدم الصالح لتغذية الدماغ فحصول البلغم يجب أن يكون طبيعيا لأنه يحتاج
إليه في تغذية الدماغ أيضا أقول لا نزاع في أن قول الشيخ وربما كان
شيء كالنيء يقتضي أن لا يكون تكون البلغم ضروريا لكن لا مطلقا بل يقتضي أن لا يكون
ضروريا في كل انطباخ فإن قوله وربما راجع إلى كل انطباخ فإنه قال وفي
كل انطباخ لما شيء كالرغوة وشيء كالرسوب وربما كان شيء كالنيء أي في

كل انطباخ واذا كان كذلك فنقول لا يلزم من ان لا يكون يكون البلغم ضروريا في كل
انطباخ ان لا يكون يكون البلغم ضروريا اصلا الا ترى ان السواد والبياض كل واحد
منهما بعينه غير ضروري الوقوع في نوع الانسان ثم ان كل واحد منهما ضروري الوقوع
في نوع الانسان فيما كان ونظائر هذا كثيرة كذلك هاهنا قوله جعل السبب الفاعل
للبلغم هو الحرارة المقصرة والانسان دائما على حالته الطبيعية لا يكون حرارته
مقصرة ولكن الانسان ليس دائما على حالته الطبيعية لا يكون حرارته قاصرة واما
ان لا يكون مقصرة فلا وسنتحقق هذا الكلام وما يمكن ان يورد هاهنا من السؤال
هو ان الان قول الشيخ وربما كان معها شيء هو الى الاحتراق اذا افرط الطبخ
او شيء كالنحو ان قصر الطبخ يقتضي ان يكون يكون البلغم ويكون الصفراء والسوداء الطبيعية
في انطباخ واحد وهو المنطوق وذلك مما قضى ابت الاول وهو ان يكون البلغم مع
يكونهما فلانهما السبب الفاعل للبلغم حرارة مقصرة وسببه الصوري قصور النضج
وسببهما الفاعل حرارة معتدلة وسببهما الصوري مجاوزة النضج الى الافراط
فلو يكون هذه الثلثة في انطباخ واحد لزم ان يكون الحرارة مقصرة ولا تكون
مقصرة وان يكون النضج قاصرا او لا يكون مجاوزا الى حد الافراط بالنسبة الى
انطباخ واحد وذلك مما قضيناه واما الثاني وهو ان يكون الصفراء
والسوداء الطبيعية وغير الطبيعية في انطباخ واحد فلانه محال لان الاسباب
الفاعلية لهذه اما الطبيعي منهما فحرارة معتدلة واما المحرق منهما فحرارة نارية
فلو يكونت هذه كلها في انطباخ واحد لا يقتضي سوى اجتماع هذه الاسباب
[…] وربما كان […] في انطباخ واحد
واذا كان […] يكون البلغم في انطباخ والطبيعيان في انطباخ
آخر والمحترقان في انطباخ […] في الكبد […]
السكل المذكور […] على ما ذكرنا […]
الاسباب في الكبد لاجتماعها في انطباخ واحد يلزم منها السكل الذي اورده
الشارح لانا اذا ما […] اذا جعلنا قوله وربما […] الى كل انطباخ
حتى قلنا لا يلزم من ان لا يكون ضروريا في كل انطباخ ان لا يكون ضروريا اصلا
فاما لو حملنا على ما ذكره يلزم السكل الذي ذكره الشارح على وجه لا يمكن
دفعه بما ذكرنا فانه يصير تقدير الكلام هكذا وربما كان في كل شيء كالنحو
وربما لم يكن اصلا فيلزم ان لا يكون البلغم ضروريا اصلا وايضا فان قوله وفي
[…] شيء كالرسوب يقتضي ان لا يخلو انطباخ ما عن
هذه الانطباخات وحينئذ يكون يكون في معا […] في انطباخ واحد
ويلزمه المحذور المذكور وكذلك القول […] المحترقين وعند ذلك يظهر
بطلان قوله البلغم يكون في انطباخ والطبيعيان في انطباخ آخر والمحترقان
في انطباخ ثالث لانه قد بينا ان انطباخا ما لا يخلو عن الطبيعيين فلا يتصور
ما ذكره من الاعتذار بل الجواب الصحيح هو ان يقال الاشكال ان الجزء الذي
يكون منه البلغم والغذاء بعينه غير الجزء الذي يكون منه الصفراء والسوداء
الطبيعيين وكذلك ايضا مغاير للجزء الذي يكون منه الصفراء والسوداء
غير الطبيعيين وكذا ذلك مغاير لما يتكون منه الدم واذا كان كذلك فلم لا يجوز
ان يكون الحرارة الواصلة في الجزء الذي هو مادة البلغم بعد قاصرة ولكن
تلك الحرارة مقصرة بالنسبة الى فعلها في ذلك الجزء والنضج ايضا يكون قاصرا
وما يقع في الصفراء والسوداء المحرقة يكون نضجه مفرطا فلو يكون

اجزاء خارجة عن الاعتدال الى جانب الافراط بالنسبة الى فعلها فحينئذ
الذي هو مادة لها اما ان يزيدها مع الجزء الذي هو مادة الدم والذي
هو مادة الصفراء والسوداء الطبيعيين تكون تحت الاعتدال واصغر او كان
متوسطا بل يكون وسطا بينهما فيكون تلك الاجزاء معتدلة بالنسبة الى
فعلها في هذه الاجزاء لم تكن هذه الاجزاء الذي هي الخلط اخلاطا فاسمها
فبعضها يكون اقبل لاثر الحرارة فيصير كالذي صار الاعتدال للسوداء
وهو الصفراء والسوداء الطبيعية وبعضها لا يكون كذلك بل يكون
النضج فيه على اعتدال يكون وهو الدم وهذا الاختلاف لا يكون لاختلاف
الحرارة فانا وضعناها واحدة بل الاختلاف انما هو لان اجزاء
الغذاء الواحد وان كانت متشابهة في الحس لكنها مختلفة في الحقيقة
فتأثر هذه الاجزاء عن الحرارة الواحدة يكون مخالفا لتأثر ذلك الجزء الاخر
عنها وبسبب ذلك يحصل هذه الاخلاط المختلفة والى هذا المعنى اشار
الشيخ بقوله وبحسب تولد الاخلاط حسب ما يوجب ليس بخصوص القوى
المنفعلة بازاء القوى الفاعلة الى ان الاختلاف كما يقع لاختلاف الفاعل
كذلك قد يقع لاختلاف القابل فههنا وان كان الفاعل واحدا وهو حرارة
المعدة والكبد والعروق المعتدلة المختلفة وغير ذلك ولكن القابل وهو
الغذاء مختلف الاجزاء فلذلك حصل هذا الاختلاف والشيخ رحمه الله انما
ذكر هذا الكلام دفعا لهذا الشك لان هذا الشك لا ينشأ من قوله وربما
كان عنهما شيء الى الاحتراق فقط بل ينشأ ايضا من مجرد قوله وفي كل
انطباخ للمطبخ شيء كالرغوة وشيء كالرسوب فانه لا يدري ان الدم ايضا منهما
فانه هو الذي له الرغوة وله الرسوب وحينئذ يلزم الشك لان البلغم الصوري
للدم هو النضج المعتدل الفاضل والسبب الصوري للصفراء النضج المجاوز للاعتدال
فلو لم يكن النضج معتدلا او لم يكن معتدلا وهو محال والجواب عنه ما ذكرنا.
وحيث ان الشيخ رحمه الله لم يهمل ذلك بل اشار اليه فيما ذكرناه من الموضع والله اعلم
التعليم الخامس فصل في حد العضو وما يتعلق به في ماهية العضو
واقسامه قال الشيخ الاعضاء اجسام متولدة عن اول امتزاج الاخلاط كما
ان الاخلاط اجسام متولدة عن اول امتزاج الاركان قال الشارح اعلم
انه ليس غرض الشيخ من قوله الاعضاء اجسام متولدة عن اول امتزاج الاخلاط ان
يكون ذلك حدا للعضو لان هذا لا يصلح لذلك لان فضلات الهضم الثالث والرابع
مثل الوسخ والقيح بل المني والمخ بل الارواح كل ذلك اجسام متولدة من
اول امتزاج الاخلاط وليست باعضاء وايضا فان قوله عن اول امتزاج
الاخلاط اما ان يعني به ما يكون متولدا عن امتزاج الاخلاط تولدا اوليا
او لا يكون في ذلك معتبرا بل كلما يتولد عن امتزاج الاخلاط سواء كان في ذلك
التولد قريبا او بعيدا انه عضو فان حملنا الحد على الوجه الاول خرج عن
الاعضاء الالية عن الحد لان تولدها ليس عن امتزاج الاخلاط بل تولدها
من تركيب الاعضاء البسيطة بل الوتر من اعضاء البسيطة وتولده من الرباط
والعصب وتصير في الكل الاعضاء البسيطة عنه مثل العظام والاعصاب
والعروق فان تكونها في اول الامر من المني لا عن الدم على ما اعترف الشيخ به
في آخر هذا الفصل في قوله ومن الاعضاء ما هو بعيد المزاج عن الدم ويحتاج
الدم في ان يستحيل اليه الى استحالات كثيرة متفرقة وايضا يدخل في الحد
الاخلاط المتولدة عن خلطين كالصفراء المحترقة المتولدة عن اول امتزاج الصفراء
والبلغم وكذلك الكراثية والزنجارية وكذلك البلغم المالح فلو حمل الحد على الوجه

الثاني فحصلت فيه الاخلاط المركبة وشيء آخر وهو ان البدن كله انما تولد
عن امتزاج الاخلاط وان كان ذلك بوسايط فلم لم يكن البدن عضوا
واحدا فانه ذكر في فصل ماهية الخلط في حد الرطوبات الثانية التي ليست
بفضلية انها التي استحالت عن حالة الابتداء وتعدت في الاعضاء الا
انها لم تصر جزء عضو من الاعضاء المفردة. بالفعل التام وقوله عن
حالة الابتداء اريد به الخلطية لانه جعل الاخلاط رطوبات اولية فاذا
هذه الرطوبات الثانية انما تولدت عن امتزاج الاخلاط واستحالتها
مع ان الرطوبات الثانية ليست باعضاء فظهر ان هذا الكلام لا يصح
حدا للعضو اقول ـــــ يحتمل تفسير كلام الشيخ رحمه الله ولم نتكلم
على كلام ان ما هو مبني عليه ثانيا اما الاول فلان الاشياء اذا
اختلفت اختلافا شديدا واراد مريد ان يذكر حدا لمعنى شاملا
لجملة تلك الاشياء فعليه يعسر له ان يذكر معنى يشمل جملة تلك الاشياء ويع
يسهل غيرها بل الغالب لم يكن ذلك المعنى مشتركا بين تلك الاشياء ودون غيرها
كما اذا سئل انسان عن الشجر والانسان والدر فما هذه الاشياء فانه
لا يمكنه ان يذكر في جوابه غير الجسم او الجسم المكون ثم ان ذلك كما هو شامل لهذه
الاشياء كذلك شامل لغيرها على ما لا يخفى واذا عرفت ذلك فنقول لا شك ان الاعضاء
مختلفة بالحقيقة اختلافا شديدا فان العظم في غاية البعد عن الكبد والدماغ الصلب ج
والمخ وكذلك الشعر في غاية البعد عن هذه الاشياء فالشيخ لما حاول
ان يذكر معنى مشتركا بين جميع انواع الاعضاء [illegible] انه لم يجد الا معنى يكون شاملا
لجملة الاعضاء لكنه يكون مشتركا بين الاعضاء ودون غيرها وكما يصدق ذلك
المعنى على الاعضاء كذلك يصدق على غيرها وهو قوله انها اجسام متولدة من
اول مزاج الاخلاط فان هذا المعنى شامل لكثير من انواع الجسم لكنه غير مخصوص
بالاعضاء بل هو صادق على المني ودم الطمث والمادة المنخ والصفراء
المحترقة والبلغم المالح والاورام والثآليل وغير ذلك مما لا يخفى ثم ان الشيخ رحمه الله
استدرك هذا المعنى ونبه على ان هذا ليس بحد حتى لا يتوهم متوهم ان الشيخ
قصد بذلك تحديد الاعضاء فقال كما ان الاخلاط اجسام متولدة من اول
مزاج الاركان فان الشيخ ذكر هذا الكلام تنبيها على ما ذكرنا. وهو
انا لا نتوهم انه قصد بهذا الكلام تحديد الاعضاء فقال كما ان الاخلاط
اجسام متولدة من اول مزاج الاركان اي كما ان الاخلاط تولدها من
اول مزاج الاركان ليس مخصوصا بالاخلاط بل هو شامل للغذاء او سائر
المركبات كذلك الاعضاء تولدها من اول مزاج الاخلاط ليس مخصوصا
بالاعضاء بل هو شامل لغيرها مثل المني والرطوبات الثانية وغير ذلك
مما عددنا. وكما ان قولنا الاخلاط اجسام متولدة من اول مزاج الاركان
لا يصلح ان يكون حدا للاخلاط كذلك قولنا الاعضاء اجسام متولدة من اول
مزاج الاخلاط لا يصلح ان يكون حدا للاعضاء. الثاني انه ان توهم متوهم
ان تكون الاعضاء من الاخلاط لا يكون بالامتزاج الاول بل المزاج الاول
يحصل منه الرطوبات الثانية ثم ان الاعضاء تكون من امتزاج الرطوبات
الثانية ثم ان الاعضاء الالية تكون من تركيب الاعضاء البسيطة فتكون تكونها
من المزاج الثاني والثالث فنبه الشيخ على بطلان هذا الوهم حيث قال

تولد الاعضاء من الاخلاط بتولد الاخلاط من الاركان فان الانسان اذا تأمل
في تولد الاخلاط من الاركان علم ان ذلك المزاج الاول وذلك لان الاركان
اذا انفعلت بقواها وامتزجت جذب منها الغذاء ثم ان الغذاء يحصل
الخلط بمجرد الاستحالة دون الامتزاج فان الغذاء الواصل يستحيل خلطا
والمزاج لا يكون من الاسباب المضادة الكيفية فاذن ليس بين الاركان
والاخلاط الا مزاج واحد واذا علم ذلك في تكون الاخلاط من
الاركان علم مثله في تولد الاعضاء من الاخلاط وذلك لان الاخلاط
اذا امتزجت جذب منها الرطوبات الثانية ثم ان الاعضاء يتكون من
الرطوبات الثانية بمجرد الاستحالة دون المزاج فان الرطوبة الواصلة
يكون منها العضو فلا يكون بين الاخلاط وبين الاعضاء الا مزاج
واحد وان كان بينهما استحالات فيعلم ان تكون الاعضاء من الاخلاط
بالمزاج الاول واما الاعضاء الآلية فتكونها من الاعضاء البسيطة بمجرد
التركيب والاجتماع دون المزاج فهو يعلل في المزاج الاول واذا علم ذلك ارتفع
الوهم المذكور فهذا شرح كلام الشيخ على حسب ما قدرنا عليه واما
البحث في كلام الشارح والشيخ على ما فيه فنورد فيه بحثين الاول انه
قول بان هذا الكلام لا يصلح حدا للعضو هو صواب لا ريب فيه وقد
علمنا سبب ذلك وبينا ان الشيخ ايضا نبه على ذلك واما الذي ذكره في بيان
ان هذا الكلام لا يصلح حدا للعضو فهو قسمين احدهما بطريق النقض وهو ان لنا
ههنا امور يصدق عليها انها اجسام متولدة من اول مزاج الاخلاط مع
ان شيئا من تلك الامور ليس بعضو والقسم الثاني بطريق عدم الطرد وهو ان لنا

ههنا اعضاء لا يصدق عليها انها اجسام متولدة من اول مزاج الاخلاط اما
القسم الاول فصحيح وقد بينا فيما تقدم سبب ذلك وان الشيخ ايضا نبه على
ذلك واما القسم الثاني وهو ان ههنا اعضاء لا يصدق عليها انها اجسام
متولدة من اول مزاج الاخلاط فهو غير صحيح اما قوله بان الاعضاء
الآلية ليست متولدة من اول مزاج الاخلاط فباطل لانه ليس بين الاخلاط
وبين الاعضاء الآلية الا مزاج واحد وكذلك جميع ما عده من الوتر والرباط والعظام
والعروق والاعضاء فانه ما توسط بين الاخلاط وبين هذه الاعضاء الا
مزاج واحد واما تكونها من الاعضاء البسيطة والمني فذلك بطريق التركيب
والاجتماع او الاستحالة دون المزاج ثم لو صح ان ههنا اعضاء ليست متولدة من اول
مزاج الاخلاط كان قول الشيخ الاعضاء والاجسام متولدة من اول مزاج
الاخلاط هذرا وكذبا فانه عند ذلك لا يكون معه فائدة اصلا ولا صادقا
على كل الاعضاء فيكون هذا تخطئة للشيخ لا تبيينا لكلامه والشارح اجل من ان
يتصدى في هذا الموضع لتفسير مراده بالتخطئة فلا يستقيم ذلك البحث الثاني
في المناقضات التي وقعت في كلام الشارح في هذا الموضع وجملتها انه قال المخ
جسم متولد من اول مزاج الاخلاط وليس بعضو ثم قال بعد ذلك الشيخ ترك في ذكر
الاعضاء ذكر المخ ولعله ترك لاندراجه تحت العظم فزعم كون المخ من جملة الاعضاء
مع انه قال اولا ليس المخ من الاعضاء ومن جملتها انه زعم ان الاعضاء الآلية
ليست متولدة من اول مزاج الاخلاط بل هي مركبة من الاعضاء البسيطة
وكذلك زعم ان العظم والعصب والعروق وكل هذه الاعضاء ليست متولدة من
اول مزاج الاخلاط لانه قال بل تكونها في اول الامر من المني وخلط قال
ايضا وقد اعترف الشيخ بان من الاعضاء ما هو بعد المزاج من الدم فيحتاج

الدم في لم يستحيل الغذاء الى ان يستحيل اولا الى الاشياء المتدرجة كالعظم فعلى هذا
لا يكون العظم متولدا من اول مزاج الاخلاط ثم لما رد على من زعم ان
النسخة الصحيحة هكذا ان الاعضاء اجسام متولدة من اول مزاج الاخلاط
كما ان الاخلاط اجسام متولدة من اول مزاج الاغذية كما ان الاغذية
اجسام متولدة من اول مزاج الاركان قال اما نقض هذا الزعم
فانه قال ان اراد هذه الزيادة فخطأ وذلك لانه يكون الشيء من شيء اخر على
وجهين احدهما ان يزول عن الشيء صورته وتحدث فيه صورة اخرى والثاني
ان ينضم الى الشيء غيره وتحدث للمجموع صورة غيرها لكل واحد منهما وشيخ
جاور ذلك المراتب الواقعة في القسم الثاني والاركان اذا اجتمعت حتى حصل
منه الغذاء لم يتوقف حصول الخلط من الغذاء على اجتماع اغذية كثيرة
بل الغذاء الواحد يمكن ان يزول عنه الصورة الغذائية وتحدث فيه
الصورة الخلطية فالاركان بعد اجتماعها وان كان لا بد من صيرورتها
غذاء اولا ثم تصير خلطا ثانيا ولكن مرتبة الغذائية لما لم تعتبر فيها التركيب
لم يذكر وما اعتبر ما يراد تعدد مراتب التركيب المزاج فيعتبر ان اراد هذه
الزيادة فغير جائز هذا كله ما اورده في بيان الرد على هذا القائل فاقول
من قوله اعني قوله ان العظام والاعصاب والعروق ليست متولدة من
اول مزاج الاخلاط وقوله ان اراد هذه الزيادة فخطأ لما ذكر من
البيان مناقضة وذلك لانه يثبت فيما سبق ان تولد الاعضاء من الاخلاط
مثل تولد الاخلاط من الاركان فان كان تولد الاعضاء من الاخلاط بالمزاج
الاول فقد بطل ان الاعضاء المركبة وغيرها من العظام والاعصاب ليست
متولدة من اول مزاج الاخلاط وان لم يكن تولد الاعضاء من الاخلاط
بالمزاج الاول لم يكن ايضا تولد الاخلاط من الاركان بالمزاج الاول وحينئذ
لا يكون ان اراد هذه الزيادة فخطأ بل صوابا حقا ولعل ما كان من
قوله في احد الموضعين يناقض قوله في الموضع الاخر ثم ان الشارح رحمه الله لما فرغ
من بيان ان هذا الكلام لا يصلح حدا للعضو قال والصحيح ان يقال في حد
العضو انها اجزاء جسمانية متولدة من امتزاج الاخلاط ما تألف منها البدن
اقول الاشكال على هذا من وجهين احدهما قوله ما تألف منها البدن
يدل على انها اجزاء للبدن فيكون ذكر الاجزاء بالنص على انها اجزاء وقد ذكر في الاول
انها اجزاء فلا يخلو من التكرار وذلك غير جائز في الحدود والثاني انه ينتقض
بالارواح فانها اجزاء جسمانية متولدة من امتزاج الاخلاط ما تألف منها
البدن وليست باعضاء وايضا فان قوله ما تألف منها البدن اما ان يريد به
ما يتوقف عليه تسمية البدن بدنا سواء كان كاملا او غير كامل او يتوقف عليه كمال
البدن او يريد به ما كان من البدن ومنه في الجملة وان لم يتوقف عليه
شيء من الامرين فان اراد به الاول خرج منه الشعور مثل الاصابع وغير
ذلك فان تسمية البدن يتحقق بدون هذه الاشياء وان اراد به الثاني
خرج الاصبع الزائد واليد الزائدة وغيرهما فان كمال البدن لا يتوقف
عليهما مع انها اعضاء على ما لا يخفى وان اراد به الثالث فيجب ان يدخل فيه
السلع والثآليل مثل الرطوبات الثانية وغير ذلك فعلم ان هذا لا يصلح
حدا للعضو وان الاولى ان يعدل عن الحد الجامع المانع للاعضاء بعسر ما ذكرنا
من غاية اختلافها بل الاولى الاقتصار على ما ذكر انه من العد المشتمل على
جميع الاعضاء ثم ان الشارح نقل قول الشيخ في تعريف الشريانات
والاوردة ما في اسرار بها لحكمة الاعضاء البسيطة فانه قال في تعريفها انها

مجوفة وذلك يقتضي ان الشريان والوريد اذا قطع بنصفين او اكثر طولا لم يكن
كل قطعة منهما شريانا ولا وريدا لانها ليست مجوفة وحينئذ لا يكون جزء
الشريان مساويا للكل في الاسم والحد فعلم انه لا يكون من الاعضاء البسيطة
والشيخ عدّه من الاعضاء البسيطة اقول هذا الشك انما يتوجه
ان لو ثبت ان غرض الشيخ من هذا الكلام هو تعريف هذه الاعضاء وتحديدها
فحينئذ يتوجه الشك فانه يقال الاعضاء البسيطة هي التي يكون كل جزء محسوس
منها مساويا للكل في الاسم والحد وحد الشريان هو كونه جسما نابتا من
القلب ممتدا مجوفا طولا عصبيا مستركبا من كله ذا حركة فلا يكون من الاعضاء
البسيطة لكن لم يعلم ان مراد الشيخ من ذلك هو تحديد هذه الاعضاء وتعريفها
وظاهر انه ليس كذلك الا ترى انه قال ان اللحم هو حشو خلل الاعضاء وهذا
ليس بصحيح لكونه حد اللحم او رسما له وذلك ظاهر بل غرض الشيخ ان يذكر
هذه الاعضاء وكيفية اشكالها وبعض منافعها التي خلقت هذه الاعضاء
لاجلها ولذلك طول في تعديد المنافع واختصر فيها اي حصل منها واذا
لم يكن غرضه من ذلك تعريف هذه الاعضاء وتحديدها فلا يتوجه الشك
اصلا ولئن سلمنا ان الغرض من ذلك تعريف هذه الاعضاء لكن الغرض منه
معرف حقيقي ام رسمي الاول ممنوع فانه يعني في هذا الكلام انها نابتة من
القلب وانها مخلوقة لترويح القلب وان لها حركة تنبسط وتنقبض
وهذه الامور غير داخلة في ماهية الشريان والحد لا يذكر فيه الا الامور
الداخلة في الماهية فلا يكون هذا التعريف حدا والثاني مسلم لكنه لا
يلزم الشك المذكور وحينئذ وذلك لان الرسم قد يذكر فيه بعض الخواص
والخاصة قد تكون لازمة شاملة لجميع افراد النوع واما قد تكون مفارقة
حاصلة لبعض افراد النوع دون البعض واذا كان كذلك جاز ان يقال ان النابت من
القلب والامتداد والتجويف مع سائر الصفات مجموع ذلك تكون خاصة
للشريانات الا انها ليست خاصة لازمة شاملة لجميع افرادها بل هي مفارقة
مخصوصة ببعض افرادها وحينئذ لا يلزم من انتفاء هذه الخاصة عن كل قطعة
ان لا تسمى شريانا ولا ان لا تكون شريانا حقيقة حتى لا يكون الشريان من الاعضاء
البسيطة بل جاز ان يكون تلك القطعة مع انها انعدمت تلك الخاصة تسمى شريانا
ويكون شريانا حقيقة ويكون مساويا للكل في الاسم والحد وحينئذ يكون
مندرجا تحت الاعضاء البسيطة وعلى هذا اندفع الاشكال المذكور
ومثال ما ذكرنا انا اذا قلنا في تعريف الانسان تعريفا رسميا انه الحيوان
الكاتب بالفعل كان هذا التعريف صحيحا ثم لا يلزم منه ان يكون الشخص العادم
للكتابة طول عمره انسانا بل يكون انسانا ويكون مساويا لسائر الاشخاص
في الاسم والحد وانما كان كذلك لان الخاصة المذكورة في الرسم ههنا ليست
لازمة شاملة لجميع الافراد بل مفارقة مختصة ببعض الافراد فكذلك فيما نحن فيه
واذا ثبت ذلك فقد اندفع الاشكال اصلا ورأسا واعلم ان هذا
الجواب فيه نظر وانما هو بطريق الالزام على المشكك فانه كثيرا ما يوجد
في كتب التعريف انها لم يكن الا خاصة وحدها وهو الرسم الناقص او بالجنس
والخاصة وهو الرسم التام فلم يفصل بين الخاصة اللازمة وغير
اللازمة فكان ما ذكرنا وارداً عليه قال الشيخ رحمه الله
في الشرايين انها خلقت لترويح القلب ونفض البخار الدخاني عنه

قال الشارح الاولى ان يقال خلقت لترويح الروح فان المقصود من
انبساط الشرايين هو ترويح الارواح وحفظ اعتدالها اما ترويح
القلب فهو حاصل بالعرض اقول الجواب عنه من وجهين الاول
وهو ان قوله المقصود من انبساط الشرايين ترويح الارواح الموجودة
فيها اما ان يعني به ان المقصود من الانبساط منحصر فيه او يعني به ان
هذا من جملة المقصود اما الاول فهو باطل فان ترويح الارواح
وحفظ اعتدالها كما هو مقصود للطبيعة كذلك ترويح القلب وحفظ
اعتداله ايضا مقصود لها وكيف لا وهو المنبع والمولد للروح وان
عنى به المعنى الثاني فهو مسلم ولكن لا يلزم منه ما ذكره من الاولوية فان
كون الشيء من جملة المقصود من فعل لو كان موجبا لاولوية اضافة الفعل
الى ذلك الشيء للزم التناقض لانه حينئذ يلزم ان يكون اضافة الفعل الى كل واحد
من اجزاء المقصود اولى من الاضافة الى الجزء الآخر وهو محال فنقول
على هذا لما كان كل واحد منهما اعني ترويح الروح وترويح القلب مقصودا
فلم خصص الشيخ ترويح القلب بالذكر دون الآخر قلت الجواب عنه
من وجوه احدها انه لما ذكر في جملة خصائص الشرايين من انها نابتة من القلب
خصص ترويح القلب بالذكر اظهارا للفائدة الثانية منها الثاني
وهو ان ترويح القلب لا يحصل الا بعد ترويح الارواح لان هذا الترويح
لا يكون الا بواسطة استنشاق النسيم والنسيم اولا يصل الى الارواح
ثم الى القلب فكان ترويح القلب مستلزما لترويح الارواح فخصصه بالذكر
[illegible] الآخر [illegible] لان اعتدال الروح [illegible] اعتدال الارواح
وخروجه عن الاعتدال يوجب خروج الارواح ايضا عن الاعتدال لا سيما الارواح
اما تخرج عن الاعتدال الى الافراط في البرد او الى حد الاحتراق
بسبب حرارة القلب دون الشرايين فانها عصبية باردة بجواهرها
واذا كان كذلك فنقول لما كان اعتدال كل واحد منهما مقصودا وكان
احدهما وهو القلب يكون هو المنبع للحرارة المخرجة عن الاعتدال
كان اعتناء الطبيعة بترويحه وحفظ الاعتدال عليه بالقصد الاول واما
اعتناؤها بترويح الآخر فبالقصد الثاني ولما كان كذلك كان تخصيص القلب
بالذكر اولى في هذا المقام الوجه الثالث وهو ان الشارح رحمه الله
قال المقصود من انبساط الشرايين هو ترويح الارواح الموجودة فيها
لا ترويح القلب وهذا لا يناقض قول الشيخ ان الشرايين خلقت لترويح
القلب لانه لا تنافي بين ان يكون المقصود من خلقة الشرايين بالقصد الاول
وهو ترويح القلب وبين ان يكون المقصود من انبساط الشرايين بالقصد الاول
هو ترويح الارواح فعلى هذا يصدق ان الشرايين خلقت لترويح القلب
وانها انبسطت لترويح الارواح ولا يلزم من هذا الكلام الاولى ان يقال
ان الشرايين خلقت لترويح الارواح بل لا يجوز ذلك فان خلق الشرايين
غير انبساطها واما ما ذكره من ان بعض اصناف البدن قد يكون مخالفا
لبعض الشيء الآخر فذلك يدل على ان المقصود من حركات الشرايين هو
ترويح الارواح الموجودة فيها لا من خلقتها فانه لا تعلق بين خلقة
الشرايين من الجانبين والشيخ فرق بين الاعتبارين حيث قال في هذا الفصل
ان الشرايين خلقت لترويح القلب وقال في حد النبض انه حركة من اوعية

الروح هو لقوله من انبساط وانقباض لتدبير الروح بالنسيم فجعل ترويح
القلب علة غائية لخلقة الشرايين وجعل تدبير الروح علة غائية لحركاتها
ولعل الشارح انما قال ذلك لانه زعم ان الشيخ جعل الامور الثلثة وهي ترويح
القلب ونفض البخار الدخاني عنه وتوزيع الروح على اعضاء البدن علة
غائية لحركات الشرايين فانه قال في تفسير قوله خلقت لترويح القلب
الى اخره المراد منه بيان العلة الغائية لحركاتها وليس الامر كما زعم
اما اولا فلان الشيخ صرح بان هذه الثلثة علة غائية لخلقة الشرايين
دون حركاتها واما ثانيا فلان توزيع الروح على اعضاء البدن
لا يتوقف على حركات الشرايين فان الروح يتوزع على اعضاء البدن
وان فرضنا ان الشرايين ساكنة الا ترى ان الاوردة توزع الدم على اعضاء
البدن مع كونها ساكنة ومع ان الدم غليظ وانه اقل حركة وابطأ نفاذا بالقياس
الى الروح فاحرى ان يتوزع الارواح على اعضاء البدن من غير واسطة حركات
الشرايين واذا لم يكن ذلك موقوفا على الحركات بل كان حاصلا بدونها
فكيف يجعل علة غائية للحركات فلئن قال على الوجه الاول لو كانت الامور
الثلثة التي ذكرتموها في بيان اولوية ترويح القلب بالذكر صادقة في صحيحة لجعل
تعالى في النبض ايضا انه ذكر ان غاية الروح هو لقوله من انبساط وانقباض
لترويح القلب بالنسيم وحينئذ لم يكن ما ذكرتم دالا على بطلان ما ذكره قلت
لم قلتم ان قوله لتدبير الروح بالنسيم لا ينافي ترويح القلب وذلك لان تدبير
الروح انما يكون بتعديله بنفسه عن النقصان او حفظه على المزاج الواجب له وذلك
لا يكون الا مع ترويح القلب بروحه فكان قوله لترويح القلب مغنيا عن ذكر تدبير

الروح فاستغنى عن ذكره قال الشيخ الاغشية اجسام منتسجة من ليف
عصباني غير محسوس الى اخره قال الشارح ذكر ههنا انها منتسجة من ليف
عصباني ولم يذكر انتساجها من مجموع الليف العصبي والليف الرباطي
وذكر صريحا ذلك حيث قال ودونها لتعلقها من اعضاء اخرى بواسطة العصب والرباط
الذي يتشظى اليها فانتسجت منه فان هذا تصريح بانتساج الاغشية من
مجموع الليفين وكان ههنا ايضا اقول قوله منتسجة من ليف عصباني
ليس معناه انها منتسجة من الليف العصبي فقط بل معناه ان جوهر ذلك الليف
كجوهر العصب كما قال في الرباطات انها عصبانية المرأى والملمس فعلى هذا
ليف العصب وليف الرباط كل واحد منهما يكون عصبانيا فقوله ليف عصباني
اعم من ليف العصب وليف الرباط جميعا فيكون شاملا لهما وعند ذلك يندفع البحث
قال الشارح في اجزائه ههنا بحثا اخر وهو ان كلام الشيخ رحمه الله مشعر بان الاغشية
انما يمكنها تعليق الاعضاء الملفوفة فيها من اعضاء اخرى بواسطة مجموع العصب والرباط
وليس كذلك بل انما يمكنها هذا التعليق بما فيها من ليف الرباط واما المنفعة
الثالثة التي ذكرها وهي ان يكون للاعضاء التي عليها الغشاء سطح حساس فهي انما
للغشاء من ليف العصب فقط فاي حاجة الى كون الغشاء معلقا عضوا من عضو
بسبب ما فيه من ليف الرباط وكونه حساسا بسبب ما فيه من ليف العصب ثم قال ويؤكده
ما قلنا قوله في الفصل الاول من تشريح العضلات ان العصب لا يحسن اتصالها
بالعظام اذ كانت العظام صلبة والعصب لطيفا فان هذا يدل على ان العصب
ليس له كثير مدخل في تعليق عضو بعضو اقول لا نسلم ان الشيخ
دل على ان الغشاء انما يكون العضو الملفوف فيه من عضو اخر بواسطة مجموع

الذي يسطي الى ليفها ثم انتسج منه الغشاء والجسم الذي تتشظى ليفها هو مجموع العصب
والرباط لان الرباط والعصب مستمسك كل واحد منهما بالاخر ويصير لشيء
واحد ثم ذلك الشيء الملتئم من العصب والرباط يتشظى ليفا ثم اما ان يلتبس
ويحتشي لحما فيكون عضلة او ينتسج غشاء فعلى التقدير الثاني التعلق بواسطة مجموع
العصب والرباط وكان قول الشيخ صحيحا صوابا قوله الغشاء انما
يلحقه هذا التعلق بواسطة الرباط فقط قلت ان عنيت ان العصب لا
مدخل له في ذلك اصلا فهو ممنوع وان عنيت ان العصب وحده لا يستقل
بذلك بل انما يتمكن من ذلك بعد انضمام الرباط اليه فهو مسلم وذلك لا ينافي تك
اضافة التعلق الى اللحم الملتئم من العصب والرباط الا ترى ان التحريك ايضا لا يتم
بالعصب ما لم ينضم اليه الرباط واللحم ايضا ومع ذلك لا تقطع الاضافة
الى المجموع الملتئم من العصب والرباط واللحم الحاشي وهو العضل حتى انه يصح
ان يقال الحركات الارادية بالعضل بل لا تبطل الاضافة الى العصب وحده
فانه يقال الحركات الارادية كلها بالعصب فليضف الى المجموع كذلك فيما نحن
فيه اما قوله الغشاء انما يحس بسبب ما يتفرق فيه من ليف العصب فقط قلت حس
الشيخ حكم بان الاغشية لها حس وهذا مما لا يشك فيه واما ان ذلك الحس
بماذا قد حصل فالشيخ لم يتعرض لذكره ولا يلزمه ذلك ايضا فان من المعلوم ان الحس
يكون بواسطة ليف العصب فكانه قال ان الغشاء يعلق العضو الملفوف
فيه بعضو آخر وانه انما يعلق بواسطة مجموع العصب والرباط وقد بين لنا
الامر كما قد قال وقال ايضا بان الاغشية لها حس وانه كذلك واما ان سبب
الحس ماذا فقد ترك لم يتعرض له اشيا من حيث خلا يكون يعترض سببه اشكالا عليه

ولا استدراكا الا يرى ان الاطباء يحكمون على جملة الاعضاء الحساسة
بالحس ولم يبينوا عند ذكرهم ذلك ان ذلك الحس انما هو من ليف العصب وعذرهم
لكونه معلوما من موضع آخر ولم يكن ذلك منهم مستدركا ولا خطا كذلك
فيما نحن فيه واقول قوله ويؤكد ما ذكرنا قول الشيخ في الفصل الاول
من تشريح العضل ان العصب لا يحس اتصالها بالعظام فكذلك لا يدل سببا
شيء مما ذكره اصلا فيسقط هذا التشكيك قوله في الشرح ان جوابه
الشيخ قد جعل الخادم المهيئ للقلب هو الرئة والمهيئ للدماغ الكبد وفيه
نظر ثم ذكر كلاما طويلا وحاصله راجع الى ان ههنا اعضاء اخر تخدم
الدماغ خدمة مهيئة غير الكبد وهي اقرب من الكبد مثل القلب فانه يخدم
الدماغ بتوليد الروح وتوجيهه اليه واما الكبد فانها تخدمه بواسطة
خدمتها للقلب بان تولد الدم اللطيف الذي هو مادة الروح وتبعثه
الى القلب ثم ان القلب يولد منه الروح ويوجهه الى الدماغ فكان القلب
اقرب الى الدماغ في هذه الخدمة فكان اولى بان يذكر وكذلك ههنا اعضاء
اخر تخدم القلب خدمة مهيئة غير الرئة مثل الكبد والشيخ اقتصر على ذكر
الرئة وحدها اقول الشيخ لم يحصر خوادم القلب خدمة
مهيئة في الرئة ولا خوادم الدماغ في الكبد بل جعل الرئة مثالا للخادم
المهيئ للقلب والكبد ايضا مثالا للخادم المهيئ للدماغ ولا شك انهما يخدمان
هذين العضوين الخدمة المذكورة وهي المهيئة سواء كان بواسطة او بغير
واسطة واذا كان كذلك صلح كل واحد منهما لان يكون مثالا للخادم المهيئ
فيكون الكلام صحيحا بلا اشكال انما يرد اذا لم يصدر منهما خدمة مهيئة

بوجه ما لا بواسطة ولا بغير واسطة حتى لا يصدق على واحد منهما انه يخدم
خدمة ما بوجه فحينئذ يكون الشيخ قد اورد في مثال الخادم المهني ما ليس
بخادم مهني فيكون خطأ لكن الشارح اعترف بان كل واحد منهما يخدم
بوجه ما خدمة ما فكان الاشكال مدفوعا اما قوله القلب
لما كان يخدم الدماغ بلا واسطة والكبد يخدم بواسطة كان القلب اولى
بالذكر في ايراد المثال فلعله لما عرف من مذهب الشيخ وميله الى
مذهب ارسطو حيث قال قوله عندي المدقق المحقق اصح وقول الاطباء
بادي النظر اظهر هو ان القلب هو المبدأ لكل القوى وان القوى النفسانية
حاصلة للاعضاء حال كونها في القلب فاذا الدماغ هو شرط ظهور الفعل
فكيف يليق به القلب بخدمة الدماغ بل اللائق ان يقال الدماغ يخدم القلب
خدمة ما بوجه ما وينسب الى القلب نسبة الاعصاب الى الدماغ ولهذا اورد
الكبد مثالا فانه يتوجه اليه الغذاء الملائم له مع ان الدماغ لا يخدمه بوجه
ما ولم يورد القلب مثالا قال الشارح الشيخ قد جعل حركة الجذب
بالليف المطاول موازية بدون الليف حيث قال ولا شيء من الحركات
الا بالليف وذلك ليس بحق لان لحم الكبد فيه قوة جاذبة وماسكة ودافعة
على ما قال انه في هذا الفصل وكل عضو فله في نفسه قوة غريزية مع ان الكبد
ليس فيها ليف اصلا فان قيل انه في الاوردة الاصناف الثلثة من
الليف حاصلا فاذا جذب الوريد الغذاء بليفه المطاول يرشح منه على
جوهر لحم الكبد فالجواب عنه ان ذلك لازم اما ان يرشح من الوريد على
لحم الكبد مع كونه جاذبا اولا مع كونه جاذبا او مع كونه جاذبا فان
كان مع كونه جاذبا فالجذب لا يتوقف على الليف لم يكن الا مع جذب منه
لكن من الغضروف قوة جاذبة ايضا فالرطوبة الجليدية مع القطع بانه
ليس فيها شيء من الليف تجذب الغذاء وتمسكه وتهضمه وايضا فكل واحد من
شكلها بالليف غير كيف في الليف ولا التسلسل اللتي الى غير نهاية
مع ان فيها هذه القوى وايضا ان الليف المستعرض ليس فيه ليف مطاول
مع انه يجذب الغذاء والليف المطاول ليس فيه ليف مستعرض مع انه يدفع الفضل
هذا كلام الشارح اقول نحن نشرح ما هو مقتضى كلام الشيخ اولا
ثم نشتغل بتحرير الاشكالات التي اوردها الشارح ثانيا اما الاول
فنقول لا اشكال ان قول الشيخ وكل عضو فله في نفسه قوة غريزية يقتضي ان يكون كل
عضو له قوة جاذبة وماسكة ودافعة لكن قوله ولا شيء من الحركات الا
بالليف لا يقتضي سوى ان يكون هذه الحركات بالليف اما ان يكون في كل عضو
ليف في ذلك العضو او ليف خارج عن ذلك العضو فذلك مما لا يدل عليه
اللفظ الا ترى ان قول القائل كل انسان له قوة القطع مع قوله ولا شيء
من القطع الا بآلة محددة لا يقتضي ان يكون الآلة المحددة موجودة في الانسان
حاصلة فيه كذلك ههنا واذا عرفت ذلك فهذا تحرير النقوض اما الكبد فلانه لا
نسلم انه ليس فيها ليف قلنا قال قد اعترف الشيخ بانه ليس فيها ليف حيث قال
الاعضاء اللحمية اما ليفية كاللحم في العضل او ليس فيها ليف كالكبد وهذا
تصريح بخلو الكبد عن الليف قلنا هذا غلط قد وقع من الناسخ او من
بعض الجهال بل النسخة الصحيحة هكذا الاعضاء اللحمية اما ليفية كاللحم في
العضل او فيها ليف كالكبد فان العضو الليفي هو الذي يكون الليف غالبا
فيه وكثيرا واما الذي يكون فيها ليف فهو الذي يكون الغالب فيه اللحم
لكنه لا يخلو عن الليف قلنا قال لو كان الكبد فيها ليف لكانت حساسة
كسائر اللحوم الحساسة لوجود ليف العصب المفيد للحس قلنا ذلك
قلنا

غير لازم لان ذلك الليف يكون لليف عصب اخرى دون عصب اخر وقد عرفت
انهما متغايران نعم ولئن سلمنا لكن الكبد ليس فيها الليف ولكن لم لا يجوز ان يكون
حركات الكبد من الجذب والدفع بليف موجود في غيرها من الاعضاء
الداخلة فيها المتصلة بها مثل الاوردة وغيرها قوله وذلك الترشح اما
ان يكون مع جذب من الكبد او لا مع جذب منها فلنذهب مع جذب منها
قوله فحينئذ لا يكون الجذب موقوفا على الليف قلنا لا نسلم انه موقوفا
على ليف موجود في نفس الكبد اما انه ليس موقوفا على الليف فلا ولم لا يجوز ان
يكون الكبد يجذب الغذاء ولكن بالليف الذي هو آلة الجذب الذي لا يوجد في الكبد بل يكون
موجودا في عضو متصل بالكبد دون نفس الكبد وحينئذ يكون الجذب موقوفا على
الليف فيندفع الشك وكذا الكلام في الرطوبة الحاصلة به فانه يجوز ان يقال انها تجذب
عداها بليف موجود في عضو متصل بها وحينئذ تكون الحركات الصادرة عنها من
الجذب والامساك والدفع كلها تكون واقعة بالليف ولئن لم يكن فيها ليف اما
كل واحد مشروطا بالليف قلنا قد بينا ان الشيخ لم يشترط ان يكون العضو يجذب
الغذاء بليف هو غير ذلك العضو بل يشترط ان يكون ذلك بالليف هو اعم من ان يكون الليف
هو غيره او الليف هو بعينه فاذا جذب الليف غذاء نفسه بنفسه او امسك نفسه بنفسه
او دفع الفضل عن نفسه بنفسه يصدق ان هذه الحركات كلها واقعة بالليف ولا
يلزم منه التسلسل اصلا اما قوله بان الليف الطولاني ليس فيه ليف مستعرض
ولا المستعرض فيه ليف طولاني الى اخر ما ذكره قلنا ولم لا يجوز ان يكون الليف الطولاني
يجذب الغذاء بنفسه ويمسكه بليف مورب متصل به ويدفع الفضل بليف مستعرض متصل
وهكذا الكلام في الليف المستعرض وعند ذلك يصدق انه لا شيء من الحركات الا
بالليف واذا عرفت ما قلت جميع ما ذكرناه عرفت ان هذه الشكوك التي اوردها الشارح
كلها مندفعة وههنا شكوك اخر غير التي اوردها الشارح ذكرناها في موضع اخر

قال المشرح رحمه الله قوله القوى والافعال يعرف بعضها بعض كلامه
صحيح لان القوة سبب والفعل مسبب وكل واحد منهما يصلح ان يكون معرفا للآخر لكنه
يشكل بما قال في فصل الموضوعات في اول الكتاب من ان العلم بالشيء انما يحصل من
جهة العلم بمباديه واسبابه ان كان له سبب وكلها انما يحصل معلوما لان العلم لا يحصل
بالشيء الا من جهة العلم باسبابه ومباديه فعلى هذا يلزم ان لا يكون الفعل معرفا للقوة
لانه ليس مبدا لها فاذا حصل انه بين التناقض بين قوله ههنا وبين قوله في فصل الموضوعات
اقول الجواب عنه من وجهين احدهما انه لا نسلم ان قول الشيخ والعلم بكل شيء
انما يحصل من جهة العلم باسبابه ومباديه ان كانت له يشعر بان الشيء اذا كان له سبب
ومبدا فان العلم بذلك الشيء لا يحصل الا من جهة العلم بسببه ومبدائه لكنه لما ذكر عقيبه
ولان الصحة والمرض واسبابهما قد يكونان ظاهرين وقد يكونان خفيين لا ينالان
بالحس بل بالاستدلال من العوارض واللوازم عرفنا ان الشيخ لم يرد بكلامه الاول ما هو
مفهومه على الاطلاق بل اراد به ان الشيء اذا كان له سبب ظاهر فحينئذ يعرف ذلك الشيء
به واما اذا لم يكن سببه ومبداه ظاهرا فمن جهة عوارضه ولوازمه واذا كان كذلك فالقوة التي
لا يكون ظاهرة ولا سببها يكون ظاهرا لا يمكن معرفتها الا من جهة عوارضها ولوازمها
وذلك هو الفعل الصادر عنها فحينئذ يعرف القوة بالفعل من غير ان يناقض قوله
في فصل الموضوعات فاندفع التناقض الوجه الثاني في الجواب يجب ان كلامه
في فصل الموضوعات يقتضي ان الشيء لا يعرف الا من جهة العلم بمباديه واسبابه ولكن
لم يلتزم ان يعرف القوة بالفعل ليس يعرف للشيء من جهة العلم بسببه بل ليس من جهة العلم
بمبداه للقوة اما انه ليس معرفا للشيء من جهة العلم بسببه فلا وذلك لان الشيخ عقيب
قوله العلم بالشيء لا يحصل الا من جهة العلم بمباديه واسبابه ان كانت له حصر الاسباب
الى اربعة اصناف وعد في جملتها الاسباب التمامية وهي العلل الغائية
والفعل وان لم يكن علة فاعلية للقوة ولكن لا نسلم انه علة غائية لها فيكون معرفا

القوة بالفعل يعرف للشيء انما يحفظ بسببه حد نوع النافعين يعني قوله بل الواجب ل.
هكذا والعلم بكل شيء انما يحصل من جهة العلم بمباديه لكان كما ذكره الشارح
لكنه لم يفعل كذلك بل قال والعلم بكل شيء انما يحصل اذا كانت له اسباب من
معلم من اسبابه، وقال بعد ذلك وقد تبين في العلوم الحقيقية ان العلم بالشيء
انما يحصل من جهة العلم باسبابه ومباديه ان كانت له والسبب اعم من
المبدأ اذ ان لكل مبدأ سبب ولكنه لا ينعكس كليا بل قد يكون سببا ولا يكون
مبدأ فلا يرد ما ذكره اصلا قال الشارح ان الشيخ قسم القوى
الطبيعية الى الجاذبة والمخدومة وقسم المخدومة الى قسمين الغاذية والمولدة
ثم ذكر لاحد القسمين حدا وهو انها الذي يتصرف في الغذاء لبقاء الشخص ولا بد ان
يحمل هذا على النوع الذي يكون بقاء الشخص غاية قريبة لها اذ لو لم يعتبر ذلك لاندرجت
الجاذبة التي هي خادمة في الحد لان بقاء الشخص غاية لها وكذا انه غاية قريبة
فان الجاذبة غايتها القريبة جذب الغذاء ولذلك فانها اذا احضرت الغذاء
وقف فعلها واما النوع الغاذية فان غايتها القريبة بقاء الشخص ثم ذكر
للقسم الاخرى حدا وهو انه الذي يتصرف في الغذاء لبقاء النوع وهذا
يجب ان يحمل على ما يكون بقاء النوع غاية بعيدة له لان الغاية القريبة للقوة
المولدة للمني هو المني وللمولدة التي تعد اجزاء المني الى الاعضاء ذلك
التغيير واما بقاء النوع فليس هو غاية قريبة ذاتية لهذه القوى بل للطبع
المدبر لما اقتضته الحكمة على ما هو مبين في الطبيعيات ثم ههنا مواضع لكن
وهو انه لما حد الجنس الاول بانه الذي يتصرف في الغذاء لبقاء الشخص
ادخل تحته النامية وهو غير جائز لان غاية النامية في التصرف في الغذاء
تحصيل الزيادة في الاعضاء لا لبقاء الاصل والدليل عليه ان القوة اذا

انتهت الى غايتها الذاتية سكنت فلو كانت الغاية الذاتية للنامية بقاء الشخص
لكانت اذا اوردت الغذاء ما بقي به الشخص وقفت ولم تقف لما كانت القوة
النامية نامية بل غاذية هذا خلف فاذن لم يتصرف النامية في الغذاء
لبقاء الشخص بل الغاذية هي التي يتصرف في الغذاء لبقاء الشخص والنامية يتصرف
فيه لكمال الشخص فالعبارة الصحيحة ان يقال المخدومة صنفان صنف يتصرف
في الغذاء اما لبقاء الشخص وهو الغاذية او لكمال الشخص وهو النامية هذا
كله كلام الشارح واقول اما قوله قد ذكر لاحد قسمي المخدومة حدا
فهو ليس بحق لان الشيخ لم يذكر هذا الكلام وهو قوله يتصرف في الغذاء لبقاء
الشخص على انه حد اذ لا يذكر الجنس والفصل بل ذكر بالتقسيم لتمييز احد القسمين
الجنسين عن الآخر فانهما اشتركا في التصرف في الغذاء وتميز ان احدهما يتصرف
لبقاء الشخص والآخر لبقاء النوع فذكر هذا الكلام تتميما للتقسيم وتمييزا
لاحد القسمين عن الآخر وهكذا الكلام في قوله وقد ذكر للقسم الآخر
حدا وهو انه الذي يتصرف في الغذاء لبقاء النوع فان هذا الكلام ايضا
ليس بحد لما ذكرنا ولا القصد منه التعريف بل التقسيم واما الكلام الذي
قصد به التعريف فهو الذي ذكر بعد ذلك حيث قال اما الغاذية فهي التي تحيل
الغذاء الى مشابهة المغتذي ليخلف بدل ما يتحلل واما النامية فهي الزائدة في
اقطار الجسم الى الفوق واذا ثبت ان هذا الكلام ليس بحد فلا حاجة الى ما ذكره
وهو انه يجب ان يحمل هذا على ما يكون بقاء الشخص غاية قريبة لها لئلا يندرج
للمخدومة تحته الخادمة فان اندراج الخادمة تحت هذا الوصف وكونها فيه
لا يلزم منه محذور لجواز اشتراك المختلف في بعض الاوصاف واللوازم
واما ادخال النامية تحت هذا الجنس فهو ايضا صحيح لان بقاء الشخص كما هو

غاية للغاذية فكذلك غاية للنامية فان الشخص لو بقي على ما كان عليه حين يكون
في الرحم من غير ان ينمو ويستوي لما عاش اصلا ولما خرج من الرحم لا بد من النمو
حتى يتحرك ثم لا بد من النمو ليقوى في سائر اعضائه ليأمن من الآفات ثم لا بد من
النمو ليبلغ كمالا ويصير قادرا على القيام بالامور التي هي اسباب البقاء
التي لا بد للبقاء منها فيكون بقاء الشخص غاية للنامية فيسقط الاعتراض
المذكور بل الاولى في ايراد هذا الشك ان يقال الشيخ جعل بقاء الشخص
غاية للجنس وانما يصح ذلك لو كان بقاء الشخص غاية لكل واحد من نوعي الجنس
ثم جعل غاية احد النوعين بخلاف ما يتحلل وغاية النوع الاخر ابلاغ الشخص
الى تمام النشو فظاهر ان بقاء الشخص مغاير لها وذلك مما يقتضي وجوابه
لا نسلم ان غاية الجنس يجب ان يكون غير غاية النوع بل ذلك على قسمين احدهما وهو ان يكون
غاية الجنس داخلا في غاية النوع وجزءا منه مثل انما نقول العاقل انما
يباشر الفعل للمصلحة ثم نقول انما ياكل ليشبع وانما يشرب ليروى فهنا الشبع
والري كل واحد منهما ليس الا المصلحة العامة بل مشتمل عليها فعلى هذا يكون غاية
الجنس جنس غاية النوع وغاية النوع نوع غاية الجنس والجنس غير النوع والقسم
الثاني فيما يكون غاية الجنس هو المجموع غاية له بمعنى انه يحصل من مجموع نوعيه او
انواعه ولا يحصل من نوع واحد من الجنس اصلا لكن غاية كل نوع لها مدخل في
تحصيل غاية الجنس مثاله انما نقول حسن المنادمة غايته بقاء حسن الصحبة
ثم نقول المنادم ان يكون غرضه الايثار منه فيقول المنادم ولا منه ما يكون غرضه مسرورا
ثم ان البقاء لا يحصل بالمشروب وحده ولا بالمأكول وحده بل بالمجموع منهما وفيما نحن فيه
كذلك فان البقاء لا يتم الا ببدل ما يتحلل وابلاغ الشخص الى غاية النشو اختلاف
على ما بيناه فيشتمل قسم غاية الجنس الى غاية النوع على احد هذين الوجهين
وفي كل واحد منهما غاية الجنس مغاير لغاية النوع لكن ذلك مدفوع بما
قال الشارح رحمه الله الشيخ خصص الكبد بان جعل لها فعلا مشتركا
بجميع البدن مع ان ذلك لا يختص بالكبد بل ذلك موجود في الفم والمري والمعدة
والماساريقا والامعاء فان في كل منها جميع هذه الاعضاء تفعل فعلا مشتركا
بجميع البدن اقول ليس معنى التغيير ههنا التغيير الذي هو موجود
في المعدة والفم الذي هو تغيير الغذاء الواصل اليه تغييرا ما بل معناه التغيير الذي
يشبه الغذاء بجوهر المغتذي فان الشيخ قد قال والثالث التشبيه وهو ان يجعل هذا
الحاصل شبيها بجوهر المغتذي حتى يحل في قوامه ثم قال وهذا فعل المغيرة من
قوى الغاذية الى ان قال لكن المغيرة التي للكبد تفعل فعلا مشتركا لجميع البدن نخ
دون سائر الاعضاء وعلى هذا صح قول الشيخ لكن المغيرة التي للكبد تفعل فعلا مشتركا
بجميع البدن وجواب آخر وهو انه لما ثبت ان معنى التغيير في هذا
الموضع هو تغيير العضو للغذاء الواصل اليه وتشبيهه بجوهر نفسها لانها تجعل
دما والدم شبيه بجوهر الكبد فعلى هذا احالة الكبد للغذاء الواصل الى الصورة
الدموية فعل للمغيرة على التفسير الذي هو مراد الشيخ ثم ان الدم مما يحتاج
اليه سائر الاعضاء حاجة ضرورية فيكون تغيير الكبد قد نقل فعلا مشتركا
بجميع البدن وهذا لا يتأتى في الفم والمعدة والامعاء والماساريقا فان تلك
الاعضاء تفعل هذه الاعضاء في تغيير الغذاء الى حالة التشبيه كاحالة الغذاء
الى الكيلوسية فهذا الفعل وان كان مشتركا بجميع البدن ولكنه غير صادر من تغييرها
الى تشبيه الغذاء بجواهرها فان الممضوغ حال كونه ممضوغا لا يكون شبيها بجوهر
الفم ولا الكيلوس بجوهر المعدة والماساريقا بل هو بعد غذاء لم ينخلع عن صورة الغذاء
على ما اسلفنا واما الاعضاء تفعل هذه الاعضاء في تغيير الغذاء الى جوهرها
والغذاء لها فهذا الفعل وان كان صادرا من المغيرة على ما ذكرنا بالتشبيه لكنه ليس يفعل
فعلا مشتركا بجميع البدن فكيف كان يكون اختصاص ما ذكره الشيخ بالكبد

دون سائر الاعضاء وهذا الذي يهضم اولا بعينه الذي يعد للهضم الثالث والرابع فيما يهضم الهضم الاول بانا حتى يصلح ذلك الدم لتغذية نفسها لكون تفعل فعلا وانه تفعل فعلا بعينه الفعل فسيظهر ان يكون تحت فقوله حتى يصلح ذلك الدم لتغذية بعينها يدل على صدور الفعل عن المغيرة على ما ذكر من التفسير وقوله يفعل فعلا اشتركا بعينه الفعل فسيظهر يدل على ان ذلك الفعل مشترك لجميع الاعضاء وبينا اختصاص ذكرها بالكبد انه لا اشكال في كلامه في هذا الموضع لان هذه القوى الاربع وهي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة ولنذكر يخدم بعضها بعضا لكن ليس تصرفها في الغذاء لبقاء الشخص او لبقاء النوع حتى تكون مخدومة على ما ذكرنا من التفسير ولا اشكال انها تخدم القوى المخدومة فتكون هذه القوى خادمة ولا تكون مخدومة اصلا ولا بوجه ما على ما ذكرنا من التفسير فيصدق عليها انها خادمة صرفة على هذا التفسير المذكور وكان الشيخ نبه على ان مراده ما ذكرنا حيث قال القوى الطبيعية منها خادمة ومنها مخدومة والمخدومة جنسان جنس يتصرف في الغذاء لبقاء الشخص وجنس يتصرف في الغذاء لبقاء النوع فان هذا يدل بصريحه على ان مراده بالقوى المخدومة القوى التي تتصرف في الغذاء لا مطلقا لا القوى التي تخدمها قوى اخرى كيف كان فقوله بان الخادم الصرف هو الذي لا يكون مخدوما لغيره من القوى بوجه ما فيه مناقشة في ان الشيخ كيف اطلق لفظ الخادم الصرف على ما هو مخدوم لغيره من القوى بوجه ما وكيف قيد المخدوم بما يكون تصرفه في الغذاء لا مطلقا حتى يكون النزاع لفظيا وذلك لا عبرة به فيما نحن فيه واعلم ان هذا لمن هذا الكلام لا يخلو عن نقد عند التفتيش والتدقيق كما المنشأ

بحث الرابع في قوله (واما الهاضمة فهي التي تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام مهيأ لفعل القوة المغيرة فيه والى مزاج صالح للاستحالة الى الغذائية بالفعل فاعلم ان هذا الكلام يشعر ان القوة الهاضمة غير القوة المغيرة فلنبين الفرق بينهما فنقول ان القوة الهاضمة مبدأ فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة فاذا اخذت الجاذبة بخصوصيتها الدم وامسكته ماسكة ذلك العضو فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت تلك الصورة وحدثت صورة اخرى فيكون ذلك كونا للصورة العضوية وفسادا للصورة الدموية وهذا الكون والفساد انما يحصلان لان يحصل فعال من الطبيعة لاجل ما خذ استعداد المادة للصورة الدموية في النقصان وما خذ استعدادها للصورة العضوية في الاشتداد ولا يزال الاول ينقص والثاني يشتد الى ان ينتهي المادة الى حيث تبطل عنه الصورة الاولى وهي الدموية وتحدث الاخرى وهي العضوية فاذن يعرض منه حالتان احديهما سابقة على الاخرى فالسابقة هي ما خذ المادة في استعدادها لقبول الصورة العضوية في البلوغ الى الاستعداد اللاحق الذي هو الاستعداد التام الى ان تبطل الصورة الدموية وتحدث الصورة العضوية فالحالة الاولى هي فعل القوة الهاضمة والحالة الثانية هي فعل القوة الغاذية فهذا غاية ما يمكن ان يقال في الفرق بين هاضمة كل عضو وبين غاذيته ولكن فيه اشكال من حيث العقل ومن حيث النقل اما من حيث العقل فمن وجوه الاول ان القوة الهاضمة محيلة للغذاء في الكيف الى الصورة المشابهة لصورة العضو وكل ما يكون سببا الى شيء فهو الموصل اليه فاذن القوة الهاضمة هي المحصلة للغذاء الى

الصورة العضوية فان الفاعل للفعلين قوة هاهنا واحدة اما الصغرى فظاهرة
لانه لا معنى للهضم الا التحريك عن الصورة الغذائية الى الصورة العضوية واما
الكبرى فظاهرة ايضا لان ما وكل شيء الى شيء كان المتوجه اليه غاية للتحويل
والمعنى يكون غاية لان المقصود الاصلي هو فعل ذلك الشيء والشيخ قد
اعترف بذلك في المقالة الرابعة من الفن الاول من الطبيعيات حيث ذكر وعمل في
الاحتجاج على ان بين كل حركتين سكون فقال انه محال ان يكون الواصل الى
حدّ ما واصلا بالفعل موجودا موصله ومحال ان يكون هذه العلة هي التي ازالت
عن المستقر الاول هذا كلامه وذلك يقتضي ان يكون الواصل الى الصورة العضوية
واصلا بعلة ولكون تلك العلة ازالته عن المستقر الاول ولما كان المزيل عن
المستقر الاول هو الهاضمة وجب ان يكون الموصل له الى الصورة العضوية
هو تلك القوة فان القوة الهاضمة هو الغاذية لا غير الوجه الثالث
ان الهاضمة كل عضو لا شك انها تطبخه وتنضجه تنضجا يعد الغذاء زيادة
استعداد لقبول الصورة العضوية وكذلك الاستعداد من مراتب القوة
والضعف وليس بعض تلك الدرجات بان ينسب الى القوة الهاضمة اولى
من البعض بل يجب ان ينسب اليها جميع مراتب ذلك الاستعداد ومتى كمل
الاستعداد فاضت تلك الصورة عن واهب الصور فاذا ثبت هذه الافعال
فقد ثبت [illegible] فان لا فرق بين الهاضمة والغاذية وهذا الذي ذكرناه
قد شهد على صحته كلام جالينوس واكثر المتاخرين اما جالينوس فلانه لم يذكر في
شيء من كتبه من القوى الغاذية الا هذه الاربعة فانه قال في رابعة المنافع
اقول ان للمعدة قوة تجذب بها ما يلائمها ولها قوة اخرى تمسك بها

ما تصل اليها وقوة اخرى تدفع عنها الفضول وقوة هي اقدم هذه القوى كلها
اعني القوة المغيرة التي بسببها احتاجت المعدة الى تلك القوى الثلث هذا
كلامه وهو قد جعل المغيرة مخدومة والثلث الباقية خادمة فلو كان هناك
قوة اخرى هاضمة تخدم المغيرة لذكرها واما المسيحي فانه قال في كتاب
القوى والافعال والارواح القوى الطبيعية ثلثة غاذية ومربية ومولدة
والغاذية اربعة الجاذبة والماسكة والهاضمة وهي التي تغير الغذاء
وتجعله شبيها بالعضو المغتذي والرابعة الدافعة وهذا تصريح بانه ليس هاهنا
قوة خامسة هي تخدم هذه الاربعة واما [illegible] فكلامه
مضطرب في ذلك ومع ذلك فانه قال وهذه القوى الاربع واحد منها هي
المخصوصة بفعل الغذاء وهي القوة المغيرة الثانية وهي التي تشبه الغذاء
بالمغتذي بمنزلة ما تغير جوهر الدم الى جوهر اللحم واما القوى الثلث
وهي الجاذبة والماسكة والدافعة فهي كالخادم للقوة الهاضمة ثم
فانقول هذا تصريح منه بان تحصيل جوهر الدم وتشبيهه بالمغتذي
فعل الهاضمة فهذا ما يتعلق بهذا البحث عقلا ونقلا الى هاهنا كلامه
اقول اما قوله بان هذا الكلام نص على ان القوة الهاضمة غير
القوة المغيرة فذلك لا نزاع فيه لكن الكلام الذي ذكره لبيان الترتيب بينهما
فذلك لا يدل على وقوع المغايرة بينهما لانه قال فيتغير هاهنا حالتان
هاهنا حصلتان بالوضع لا بالبرهان ثم لم لا يجوز ان يكون كل واحدة من
هاتين الحالتين حاصلا بقوة واحدة ولو اعتبر تعدد مثل هذه الاحوال لاستدعى
كل واحدة منها قوة على حدة لصارت القوى اكثر من المذكور بل من العشرة
وذلك لان الغذاء له احوال كثيرة من حين الغذاء ابتداء الى الدموية وكذلك
من الدموية الى العضوية ولما لم يكن لكل [illegible] واحدة من هذه الاحوال

المزوضة لا فسدي قوة على حدة فيجوز ان يكون مجموع هاتين اي البدن حاصلا بفعل
قوة واحدة وهي الهاضمة فيكون مبطلة للصورة الدموية ومحصلة للصورة
العضوية كما ان القوة الواحدة مبطل الصورة الغذائية وتحصل الصورة
الدموية بل البيها ان على المغايرة بينهما ما ذكره الشيخ حيث قال وا الغاذية
مم فعلها بافعال اجزاء ثلثه احدها تحصيل جوهر البدن وهو الدم والخلط
الصالح والثاني الالزاق والثالث التشبيه ثم قال وهذا فعل المغيرة وقوة
الغاذية ووجه الاستدلال بهذا الكلام على المغايرة بين الهاضمة والمغيرة
ان في البهق والبرص يحصل تشبيه الغذاء بالمغتذي من كل وجه فنقول
الاختلال الواقع فيهما لابد وان يكون لآفة في بعض قوى الغاذية وتلك
القوة المآوفة ليست هي الجاذبة او الماسكة او الدافعة فان فعل كل
واحد من هذه القوى من الجذب والامساك والدفع على ما ينبغي من غير نقصان
وليست ايضا هي الهاضمة والا لكان البرص والبهق المذكورين في امراض
آفات الهضم بالبطلان والضعف او النقصان وحيث لم يذكروهما
الاطباء الا في كتاب الزينة ولا ذكروا ايضا في اسبابهما فساد
الهضم كما ذكروا في مسئلة استسقاء اللحمي دل على انهما ليسا من امراض آفات
الهضم فلا يكون تلك القوة المآوفة هي الهاضمة فان ابتداء لم
يكن الاختلال الواقع لدخول الآفة في قوة اخرى غير هذه القوى الثلثة وتلك
القوة يكون مخدومة لهذه الثلثة وهي الجاذبة والماسكة والهاضمة ويكون
من جملة القوى الغاذية واعني بالمغيرة الا ذلك فثبت وجود قوة مغايرة
لهذه الثلثة وهي المغيرة واعلم ان هذا الجواب فيه نظر بل الاولى ان
نقول لا شك ان في كل عضو قوة تغير الغذاء الواصل اليه وتشبهه به وفي بعض الاعضاء
قوة اخرى تحيل الغذاء احالة ما من غير تشبيه بجوهر ذلك العضو كالقوة التي في الفم
والمعدة والكبد فانها تغير الغذاء تغيرا ما ولكن لا يشبهه بجواهر هذه الاعضاء
لما نعلم وهما ان القوتان مختلفتان في النوع فانهما اشتركتا في مسمى الاحالة
وامتازتا بان احديهما تشبه بالعضو الذي هو موضوعها والاخرى لا تفعل
ذلك ثم لا شك ان التي تحيل من غير تشبيه تخدم الاخرى وهي التي تحيل وتشبه اذا
عرفت جميع ذلك فنقول الشيخ سمى القوة التي تحيل وتشبه مغيرة ولم يذكر من سماها
هاضمة حيث قال والغذاء هضم بالشيء العروق ثم يخصه كل عضو عمل
هضم رابع وسمى القوة التي تحيل من غير تشبيه هاضمة فقط ثم بعد ذلك انه لم
تقع المناقشة في وجود هاتين القوتين واختلافهما ولا تستحيل انهما ولما لم
تقع في التسمية وذلك ايضا معتبر فانه يجب ان يترتب تعدد القوى والفرق بينهما
فلا مناقشة في ان يسمى هاتين القوتين هاضمة او يسمى بعضهم اصل النوع هاضمة
والاخرى مغيرة بل انما نناقش في المعاني والفرق عليه قال فعلى هذا
دون الشيخ والهاضمة هي التي تحيل ما يصير اليه الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام
مهيا لفعل القوة المغيرة فيه لا ان المراد القوة التي في المعدة فانها لا تهيئ لفعل
المغيرة فان مغيرة الاعضاء لا يفعل في الغذاء الا بعد الوصول الى كل الاعضاء
مع انه صرح بحصول الهضم الذي في المعدة حيث قال ثم انه اذا اورد على المعدة
انهضم الانهضام التام فيكون الاشكال متوجها من هذا الوجه قلنا
لا نسلم ان القوة التي في المعدة لا تهيئ لفعل المغيرة وذلك لان قوة المعدة اذا
احالت الغذاء وجعلته كيلوسا فقد هيأته لفعل مغيرة الكبد اذ يستلزم
الهضم الذي في الكبد هو تغييره وتشبيهه بجوهر الكبد واعداد ايضا لفعل
مغيرة سائر الاعضاء ولهذا قد جعل الشيخ للكبد فعلين في الغذاء بعد ان

وصل الهضم التام في العضو فيه تهيا لفعل المغير فيه وكانت هاضمة المعدة
مندرجة تحت التعريف المذكور للقوة الهاضمة وكان السكر من نوعا واذ قد عرفت
2 هذا فكلام الشيخ وبيان استفادة منه مشتمل برفع الشكوك التي ذكرها الا ر
اما الوجه الاول من المعقول فنقول صغرى القياس ممنوعة وهي قوله ان القوة الهاضمة
محركة للغذاء الى الصورة المشابهة لصورة العضو لان القوة الهاضمة موجودة
في المعدة مع ان تلك القوة لا تسمه الغذاء بجوهر العضو اصلا ولو كانت الصغرى
صادقة لضممنا اليها الكبرى الصادقة وهي قولنا ان كل هاضمة فهي تحيل
الغذاء وتشبهه بجوهر المغتذي فيلزم ان تكون الهاضمة التي في المعدة ايضا كذلك
ولما لم يكن كذلك دل على كذب الصغرى واما الوجه الثاني من المعقول وهو قوله
ليس بعض تلك المراتب بان ينسب الى الهاضمة اولى من البعض الآخر فوجب
ان ينسب اليها جميع المراتب فنقول سلمنا انا لما فسرنا الهاضمة في
هذا الموضع بانها التي تحيل الغذاء الى غير ان نسبته لم يبق الى جميع المراتب
التي قوة واحدة فان القوة الواحدة بالنوع لا تفعل جميع هذه المراتب
على ما بينت ذلك وايضا لم نعلم بان بعض هذه المراتب ليس اولى بان ينسب اليها
من بعض غايته ما في الباب انا لا نطلع ابدا على تلك الاولوية ولا يلزم من
عدم العلم بالاولوية عدم الاولوية واما ما نقله عن جالينوس فكم ذلك لا
يدل على حصر القوى في تلك الاربعة بل غايته انه لم يذكر في هذا الموضع
الا تلك الاربعة وذلك لا ينفي وجود نوع آخر فربما ذكرها في كتاب لم نطلع
عليه ان ربما واما المسيحي فلا يكون حجة على الشيخ وكم يذكر قول صاحب
ارك بما كتب وقوله مضطرب في هذا الموضع على اني اعرف به ان ر الا ب
فنقول ليس في اصل الحصر ولا كان يبقى وجود نوع آخر لكن قوله في مواضع اخر
منها مسا قطا من الاعتبار والاولى ان نقول لم علم انهم لم يذكروا
هذه القوة وبيانه انه لا شك في وجود القوتين اللتين ذكرناهما وبينا
اختلافهما في النوع لكنهما لما اشتركا في الاحالة الى صورة الغذاء فهم
سموا كلا منهما هاضمة على سبيل التواطي باعتبار القدر المشترك ولم يسموا
احد النوعين باسم خاص فلما ذكروا القوة الهاضمة كان ذلك متناولا لكلا
النوعين فلا حاجة الى ذكر احد النوعين مرة اخرى واما الشيخ فلما
اراد زيادة التفصيل والايضاح خص احد النوعين وهي المحيلة المشبهة
بجوهر العضو باسم خاص وهو الغاذية والمغيرة فلهذا لم يقتصر على ذكر
الهاضمة بل ذكر المغيرة بعدها فبهذا الاعتبار زادت القوى الغاذية
على هذه الاربعة ويؤكد ما ذكرنا ان ... نقل عن المسيحي انه قال هذه
القوى يوجد في المعدة مضعفة فيوجد في المعدة نوع يجذب الغذاء من خارج
ونوع يهضمه وقوة موجهة الى الكبد وايضا يوجد نوع يجذب غذاء نفسها
من العروق وقوة تمسكه وقوة تغيره وتشبهه بجوهر المعدة وقوة تدفع الفضل
عنها وهذا ادل على ما ذكرنا من الفرق بين القوتين الا ان المسيحي سمى كل واحد منهما
بالهاضمة والشيخ خصص احدهما باسم المغيرة فلا نزاع بينهما في المعنى فاندفع
ما ذكره من التشكيك على الشيخ في اثبات القوة الحيوانية ولا يجوز ان
لا يكون هذه القوة هي قوة التغذية فانه ربما يبطل فعلها في بعض الاعضاء
ويكون حيا وربما يبقى فعلها والعضو الى الموت قال الشارح ان الكلام
الاول صحيح وهو ان يبطل فعل التغذية عن عضو مع انه يكون حيا واما الكلام

الثاني وهو انه سبب فعل الغاذية والعضو الى الموت فهو مشكل لان ابطال الذبول
العضو الذي يؤدي الى الموت اما ان يكون قد مات او لم يمت فان كان قد مات
فهنا ك يستحيل ان يبقى فعل الغاذية مع عدم القوة المهيئة للعضو حتى يصلح
بذلك على تغايرها فظهر ان هذا الوجه ليس بجيد بل الجيد هو الاول وان
اتفقوا وان كان بعد لم يمت فهنا ك لم يوجد فعل الغاذية مع عدم تلك
القوة قلت نعم ولكن قد وجدنا فعل الغاذية على ما كان من غير تغير اصلا
مع تغير القوة المهيئة للعضو الى الضعف والبطلان وذلك كاف في الاستدلال
على التغاير بينهما كما ذكرنا اصل الشيء واثاره على ما كان عليه مع تغير
الآخر وتغيرا ما الى الضعف يدل على التغاير بينهما فالطريق الاول وهو
وجود احدهما مع عدم الآخر والكلام الثاني استدلال على التغاير بينهما
بالطريق الآخر وهو بقاء احدهما على ما كان مع تغير الآخر وكل واحد منهما صحيح
يندفع الاشكال الذي ذكر. لكنه يمكن ان يقال على هذا ان الاشكال متوجه
من وجه آخر وهو ان الشيخ قال في هذا الفصل ان القوة الحيوانية هي التي تعد
الاعضاء كلها لقبول القوى الاخرى النفسانية وغيرها ولابد وان يكون المراد
بذلك الغير هو قوة الغاذية ضرورة ان القوى لا تزيد على ثلثه وهي الحيوانية والنفسانية
والطبيعية ولا يجوز ان يكون المراد بالغير ههنا القوة الحيوانية لاستحالة ان تكون
القوة الواحدة معدة للاعضاء لقبول نفسها ولا يجوز ان يكون المراد منه القوة
النفسانية لتصريحه بالغيرية لها فتعين ان يكون المراد بالغير قوة الغاذية
فكلامه في فرع الكلام ان القوة الحيوانية معدة للاعضاء كلها لقبول القوى
النفسانية والطبيعية واذا كانت القوة الحيوانية هي التي تعد الاعضاء لقبول
قوة الغاذية فنقول وجب ان يكون ضعف القوة الحيوانية سببا لضعف القوة
المغذية وبطلانها لبطلانها وذلك لانه متى ضعف المعد الذي هو سبب القبول
لابد وان يضعف القبول واذا ضعف القبول لابد وان يضعف المقبول
وهكذا حتى يؤدي بطلان المعد الى بطلان المقبول واذا كان كذلك فلو
كان المراد بقوله وربما بقي فعلها والعضو الى الموت وهو ان فعل الغاذية
قد يبقى على ما كان عليها من غير تغير اصلا مع ان القوة الحيوانية في طريق
البطلان والانعدام يلزم التناقض من كلامه في الموضعين فيكون الاشكال
متوجها كما كان ويمكن ان يجاب عن هذا الاشكال بان المعد لقبول قوة
الغاذية انما هو نفس القوة الحيوانية لا القوة الحيوانية الموصوفة بوصف القوة
والكمال فحال ضعفها يكون المعد باقيا فلا جرم لا يبطل الغير المقبول واما
حال البطلان يكون المعد معدوما فلا جرم يبطل المقبول فلا يبقى قوة الغاذية
فاذا حصل ان حصول قوة الغاذية يحصل بحصول القوة الحيوانية سواء كانت قوية
او ضعيفة واما صحة العضو وكمالها يكمال القوة الحيوانية وضعفها بضعفها
واذا ضعفت صحة العضو دل ذلك على ضعف القوة الموجبة للصحة في ذلك
العضو لما كان غذاء العضو باقيا على حاله من غير ضعف دل ذلك على ان القوة
المغذية للعضو مغايرة للقوة الموجبة له فيتم الاستدلال على هذا الوجه وعلى
هذا اندفع الشكوك المذكورة اولا وآخرا واستقام كلام الشيخ في الموضعين كلها
فهذا ما ظهر لنا في هذا المقام حاصل الشيخ ان الروح يفعل بها عند
الفيلسوف ارسطاطاليس المبدا الاول والنفس الاولى التي صدرت عنها سائر
القوى الا ان افعال تلك القوى لا يصدر عن الروح النفساني التي في الدماغ ما لم

لم ينفذ الى الكلية به اذا اللسان الى اخره قال الشارح رحمه الله فاذا
كان اشتغال الروح الى الدماغ ليس شرطا في حصول القوة بل لظهور فعلها
عنها فنقول اذا جاز ذلك بطلت الحجة التي ذكرها على اثبات القوة
الحيوانية لانه لعل العضو المفلوج انما كان حيا لان فيه قوة الحس
والحركة وعدم فعل الحس والحركة لا يدل على عدم قوة الحس والحركة فانك
لم تستبعد ان قوة الحس والحركة كانا حاصلين في الروح قبل
انتقاله الى الدماغ مع انه يستحيل ان يظهر عنها فعل الحس والحركة واذا
جوزت ذلك فكيف يمكنك الاستدلال بعدم فعل الحس والحركة على عدم
قوة الحس والحركة والعجب انه اورد اصل الكلام من عنده ثم مع ما فيه
من النقض قال لا عذر عن ذلك الا ان الشيخ اورد هذا
الكلام حكاية عن ارسطاطاليس وربما كان ذلك باطلا عنده لاستعماله وقد
صرح في اول الادوية القلبية ان ذلك باطل اقول اما العذر
الذي ذكره من جهة الشيخ وهو ان هذا المذهب ليس له وربما كان باطلا
عنده فانما يستقيم لو لم يذكر الشيخ ما يدل على انه يعتقد صحته وعمل اليه
وقد ذكر حيث قال في الفصل الاول من هذا التعليم اذا ابتغى الواجب
وحقق وجلا الامر على ما يراه ارسطاطاليس دون جالينوس والاطباء ولهم
[illegible] ومقدمات مقنعة غير ضرورية انما يتبعون فيها ظاهر الامر ولا
شك ان هذا الكلام يدل على انه يذهب الى ما ذهب اليه ارسطو وقال
ايضا في فصل الاعضاء احسب تعليل هذا الاختلاف بين الاطباء وبين
ارسطو ما [illegible] ذلك [illegible] قال [illegible] عنه البحث الذي [illegible] اصح
وقول الاطباء [illegible] النظر اظهر وهذا يدل على انه يعتقد صحة ما
ذهب اليه ارسطو واذا كان كذلك فكيف يمكن ان يعتذر بان ذلك
باطل عنده واذا عرفت ذلك علمت ان ما ذكره لا يصلح عذرا دافعا
للشك بل الحق ان يجاب بجواب آخر لكن يجب ان يعلم انه يمكن تقرير هذا
الشك على وجه آخر اقوى مما قرره الشارح وذلك لان حاصل ما ذكره
الشارح هو ان الشيخ لما جوز حصول قوة الحس والحركة في الروح حيث
كانت في القلب مع انه لا يظهر عنها فعلها لان ظهور فعلها موقوف على شرط
وحصول الروح في تجويف الدماغ فجاز ايضا ان يكون العضو المفلوج انما
بقي حيا لان فيه قوة الحس والحركة وانما لم يظهر عنها فعلها لان ذلك موقوف
على شرط آخر لانك لما جوزت حصول القوة في بعض الاعضاء مع عدم ظهور
الفعل فلا يكون عدم الفعل مستلزما لعدم القوة فلا يمكن ان يستدل بكون
العضو المفلوج فاقد الفعل الحس والحركة على كونه فاقدا لقوة الحس
والحركة فيندفع الشك بهذا حاصل ما قرره الشارح ويمكن ان يجاب
عنه بان يقال اتفق الحكماء والاطباء على ان قوة الحس والحركة لا يتوقف ظهور
فعلها عنها على اكثر من شرط واحد وهو حصول الروح الذي هي حالة فيها في تجويف
الدماغ اما عند الاطباء وبعض الفلاسفة فظاهر فان عندهم لا يتوقف
ذلك على شرط اصلا فكيف يتوقف على اكثر من شرط واحد اما عند ارسطو
ومن تبعه فانه وان توقف على شرط ولكن ذلك الشرط ليس الا ما ذكرناه
واذا عرفت ذلك علمت ان الحكماء باسرهم متفقون على ان بعد حصول هذا
الشرط فان القوة التي بها الحس والحركة اذا حصلت لا بد ان يظهر عنها اصلا فلو

فلو كان في العضو المفلوج قوة حس وحركة لظهر عنهما فعلها اما قوله يجوز
ان يكون موقوفا على شرط آخر فلنا هذا الجواب بين البطلان باتفاق
الحكماء وحينئذ يظهر دلالة ذلك على انه فاقد لقوة الحس والحركة فالحق ان
الجواب عن هذا الشك على الوجه الذي قرره الشارح اسهل وايسر
واما على الوجه الذي ذكره فلا يخلو عن ضعف وهو انه لقائل ان يقول لما كانت
القوى الحيوانية والنفسانية والطبيعية بأسرها حاصلة للارواح
حال كونها في القلب كانت الارواح المنبعثة من القلب الى سائر
الاعضاء والاطراف غير منفكة عن قوة الحس والحركة وقوة التغذية اصلا
وبالجملة فان كل عضو حصلت فيه القوى الحيوانية لابد وان يكون قوة
الحس والحركة وقوة التغذية حاصلة فيه ايضا لان حصول القوى الحيوانية
في العضو لا بد وان يكون بواسطة انتقال الارواح الحاملة لها من القلب الى ذلك
العضو على ما اعترف به الشارح حينئذ فان قيل لعل لقائل ان يقول ان هذه
القوى ايضا لا تكون صورا واعراضا فكيف كان يستحيل عليها الانتقال
فكيف يقال ان العضو الفلاني يعطي العضو الآخر قوة كذا قلنا والحق
انا نعلم ان القوى يتعلق وجود تعلقها بالارواح فاذا كان العضو منبعثا
للارواح الحاملة لتلك القوى فاذا انفعلت تلك الارواح عنها الى
غيره من الاعضاء كان ذلك العضو معطيا لغيره ما هو حامل لتلك القوى
فحينئذ يصح القول بان عضو كذا اعطى عضوا آخر قوة هذا كلام الشارح
وهو يدل على ان حصول القوى في سائر الاعضاء انما يكون بواسطة انتقال
الارواح ومعها انما هي الارواح المتولدة في القلب كما ادعى القوة
الحيوانية كذلك لا كما عن القوى النفسانية والطبيعية على قول ارسطو فكما يخرج
من انتقال الروح من القلب الى بعض الاعضاء حصول القوى الحيوانية في ذلك
العضو كذلك يلزم منه حصول القوى النفسانية والطبيعية منه واذا كان
كذلك كان قوله العضو المفلوج فاقد لقوة الحس والحركة مناقض لهذا المذهب
فلزم التناقض بين قوليه واذا امكن تقرير هذا الشك على هذا الوجه
فاي حاجة الى التمسك بالتحرير الذي ذكره الشارح لا يصح جوابا عنه
على الوجه الذي قررناه بل لابد من جواب آخر والجواب عنه وهو
انا نسلم القوة الحيوانية على المذهبين جميعا اعني مذهب الاطباء ومذهب
ارسطو يجب ان لا يتوجه عليه هذا السؤال بين مراد الشيخ في كلامه
بحيث لا يتوجه عليه هذا الشك ويندفع عنه التناقض اما الاول فنقول
لم لا يجوز ان يقال ان العضو المفلوج فيه قوة تحفظ حيوته وتلك القوة ليست
هي قوة الحس والحركة اما عند الاطباء فلان العضو المفلوج فاقد لقوة الحس
والحركة لان قوة الحس والحركة عند الاطباء اذا حصلت في الاعضاء لابد
وان يظهر فعلها وحيث بطل فعلها في العضو المفلوج دل على انعدام قوة
الحس والحركة عن عضو المفلوج واذا كان العضو فاقد الحس والحركة استحال
استناد حيوة العضو الى قوة الحس والحركة التي هي مفقودة عن العضو واما
عند ارسطو فلان القوة النفسانية الحاصلة في العضو المفلوج لم يوجد شرط
ظهور فعلها وهو حصول الروح الحامل لها في تجويف الدماغ اذ لو حصل
هذا الشرط لظهر في العضو فعلها وهو الحس والحركة ولم يظهر ذلك على استناد

الشرط واذا لم يوجد شرط ظهور فعلها لا يوجد فعلها اصلا وان اسند واذا
انعدم فعلها بالكلية استحال اسناد حسوع العضو اليها لكان قد ظهر فعلها
وقد فرضنا انه لم يظهر فعلها اصلا فلئن قال لم لا يجوز ان يكون لنوع
القوى فعلان احدهما الحس والحركة وظهور هذا الفعل يكون مشروطا بحصول
الروح الكامل الذي في تجويف الدماغ والثاني افادة حسوع العضو وهذا
لا يتوقف على ذلك الشرط فلو انعدم ذلك الشرط بطل اصل الفعل وهو
الحس والحركة لانعدام شرط ظهوره ووجد الفعل الثاني وهو افادة
الحسوع لانه غير موقوف على ذلك الشرط وعلى هذا لا يمتنع اسناد حسوع
العضو الى قوى الحس والحركة قلنا لو جوزنا ما ذكرتم لبطل الاصل
الذي بني عليه تكثير القوى وهو الاستدلال بكثرة الافعال على كثرة القوى
ولو جاز اسناد افعال كثيرة الى قوة واحدة لما كان ذلك باطلا متفقا
على فساده من الحكماء علمنا بطلان ما ذكرتم وايضا فان هذا
الكلام على مذهب ارسطو ومن تبعه وهم صرحوا بان القوى النفسانية
لانه ولا كانت موجودة في الارواح حال كونها في القلب لكنه لا يظهر فعلها
اصلا الا بعد حصول الروح في تجويف الدماغ فلو اسند حسوع اليه
قبل حصول هذا الشرط لكان قد ظهر فعلها قبل حصول الشرط شرطها
هذا كله لبيان ان القوى التي تحفظ حسوع الشخص ليست هي الحس والحركة واما
بيان ان تلك القوى ليست هي قوى الغذاء فلان الحكماء بأسرهم جوزوا
ذبول وفساد ابطلان فعل القوى المغذية عن عضو مع بقائه حيا فاذا بطل
فعل القوى المغذية استحال اسناد حسوع العضو اليها لما ذكرنا فعلم ان تلك

هذه القوى هي قوة ثالثة وهي الحيوانية واذا عرفت ذلك فلنشتغل بتصحيح كلام الشيخ
فنقول حمل الشيخ العضو المفلوج فاقد القوى الحس والحركة يمكن حمله على محامل كل
واحد منها يدفع الحركة التي حصلت الان على الشيخ وان كان لا يعتقد صحة ما ذهب
اليه ارسطو ولكنه تكلم ههنا على مذهب الاطباء ولا شك انهم يجوزون ان العضو
المفلوج فاقد القوى الحس والحركة الثاني ان الشيخ اراد بقوى الحس والحركة
المفقودة في العضو المفلوج القوى الظاهرة الفعل ومعلوم ان العضو المفلوج
فاقد لمثل هذه القوى على مذهب ارسطو فلا يكون من الكلام متناقضا الثالث
وهو احسن المحامل واقربها الى ما هو مراد الشيخ وادفعها للاشكال من اصله وهو
ان الشيخ ومن الكلام في العضو المفلوج الذي هو فاقد لقوى الحس والحركة
عند عامة الحكماء وذلك لان سبب ضمور العضو المفلوج امران احدهما فساد
مزاج العضو فلا يتأثر من القوى النفسانية ولا يقبلها والثاني عدم وصول الروح
النفساني من الدماغ الى العضو لمانع اما يمنع الوصول او لسوء العضو على مزاجه
العضو فاقد القوى الحس والحركة وان اختلف فيه اذا كان الواقع هو السبب
الثاني ولكن الاختلاف في كونه فاقد القوى الحس والحركة اذا كان الواقع هو
السبب الاول وذلك لان حصول القوى في العضو كما يتوقف على اتصال الارواح
الحاملة لها من منبعها ومبدأها الى العضو كذلك يتوقف على قبول العضو لها
فاذا لم يكن العضو قابلا لها استحال حصول تلك القوى في ذلك العضو ولهذا السبب
قال الشيخ في كل السبب وردد بينهما فقال العضو المفلوج فاقد في الحال القوى
الحس والحركة لمزاج يمنعه عن قبوله او سدة عارضة بينه وبين الدماغ في
الاعصاب المنبعثة منه حتى يشبه على ما ذكرنا من المعنى واعلم ان هذا المحال

الثالث دافع الاشكال من اصله لانه حينئذ يجوز حصول القوة الحيوانية في عضو
مع كونه فاقد القوة الحس والحركة وان اخذنا بمذهب ارسطو اما قوله بان حصول
القوة الحيوانية في العضو لا يتم ولم يحصل بواسطة نفوذ الارواح اي ما للجاري من
القلب الى ذلك العضو وتلك الارواح كما لا يستغني عن القوة الحيوانية فكذلك لا يستغني
عن القوة النفسانية والطبيعية فلنا كل ذلك صحيح ولكن يدل ذلك على ان حصول
الحامل القوة في العضو كما يتوقف على كون الارواح المستعدة الى ذلك كذلك يتوقف
على قابلية لتلك القوة كذلك يتوقف على كون الارواح المستعدة على كون العضو بحيث
لا يمتنع من قبوله لها فلا يلزم من تجدد كون تلك الارواح الحاملة للقوة الحس والحركة
حصول قوة الحس والحركة في العضو لجواز ان يكون قد حصل له سوء مزاج يمنع ذلك
المزاج عن قبول قوة الحس والحركة وان لم يمنع من قبول القوة الحيوانية فان هذا
مما لا امتناع فيه بل هو واقع لا سيما على مذهب الاطباء واذا جاز حصول القوة
الحيوانية في العضو مع كونه فاقدا القوة الحس والحركة فنقول كلام الشيخ مفروض
في ذلك العضو فيندفع السؤال المذكور عن كلامه ويصح قوله ثم لم يكن اسناد
حصول العضو الى قوة الحس والحركة لفقدانها وهكذا الكلام في قوة التغذية
لان العضو قد يحصل له سوء مزاج يمنع من قبول قوة التغذية ولا يمنع من قبول قوة
الحيوانية فلا يكون حينئذ اسناد الحيوة الى قوة التغذية فلو قال انه
لا يمكن ان يحصل للعضو مزاج مانع من قبول قوة التغذية ما دام حيا فهو كيف
نفرضه حيا مع بطلان قوة التغذية وهذا لان قوة التغذية غريزية للاعضاء
على ما اعترف به الشيخ حيث قال وكل عضو فله في نفسه قوة غريزية بها يتم له امر
التغذي والتقرب قال وجالينوس يعتقد في الخلاف ان لكل القوة لم تستفد فيضه
اليه من الكبد بحيث لو انسد السبيل بينهما بطل فعلها كما لو انسد العصب الجائي من الدماغ

بل تلك القوة صارت غريزية للاعضاء واذا كان كذلك فكيف يمكن ان نفرض عضوا تبطل
عنه قوة التغذية القوة مع بقاء الحيوانية فيه ثم ان الشيخ حافظ على هذه الدقيقة
حيث قال في بيان ان تفرض القوة التي يستبقي بها قوة الحس والحركة الى العضو المفلوج
فاقد القوة الحس والحركة ثم لما شرع في بيان ان تفرض القوة التي يستبقي بها قوة التغذية
قال فربما بطل فعلها في بعض الاعضاء وبقي حيا ولم يقل وربما انعدمت في عضو
مع بقائه حيا وان تعرض كون العضو فاقد القوة الحس والحركة ولقوة التغذية
مع بقائه حيا فلا يتم بيان امكان نقول لا نسلم ان العضو قد يبطل عنه فعل
التغذية وذلك يدل على انه فاقد لقوة التغذية على الوجه الذي قررنا في بيان كون
العضو المفلوج فاقد القوة الحس والحركة اما قول الشيخ كل عضو فله في نفسه
قوة غريزية وقول جالينوس يعتقد في الخلاف ان ليس لكل القوة لم تستفد فيض اليه
من الكبد بحيث لو انسد السبيل بينهما بطل فعلها كما لو انسد العصب الجائي من الدماغ
بل تلك القوة صارت غريزية للاعضاء فلنا كمال القوة غريزية للاعضاء حاصلة
لها ما بقي على مزاجها كما قال الشيخ بل تلك القوة صارت غريزية للعضو ما بقي على
مزاجها اما اذا فسد مزاجه فقد انتفى تلك القوة ونحن نفرض الكلام في العضو الذي
يحصل له سوء مزاج مانع لقبول قوة التغذية ويكون حيا وعند ذلك لا يرد على
هذا الكلام قال الشيخ ولو كانت القوة الغاذية هي ما هو غاذية بعينها لقبول
الحس والحركة لكان النبات مستعدا لقبول الحس والحركة قال الشارح
هذا ضعيف وذلك لان القوة الغاذية التي في الحيوان تخالف بالنوع التي في النبات
وانما يتحدان في الطبيعة الجنسية وكيف لا وان ذلك الشيخ قد جعل غاذية كل
عضو تخالف بالنوع لغاذية العضو الاخر واذا كانت القوى الغاذية للاعضاء
متخالفة بالنوع فغاذية جرم الحيوان لو كانت تخالف لغاذية النبات كان ذلك اولى

واذا كانت اصل الغاذية فيهما مخالفين بالنوع للاخرى فلا يجب ان يكون الغاذيات الاصلية بهما بأسا
بالاخرى وحاصل الكلام ان غاذية العضو وغاذية النبات نوعان تحت جنس واحد وهو
مطلق الغاذية فاذا قلنا لاحدهما انه يعد الاستعداد لقبول الحس والحركة لم اوجبنا
من ذلك ان يكون النوع الثاني وهو غاذية جميع النبات معدا لذلك الحكم لم يكن بيان ذلك
الا بقياس مركب من جنس الشكل الثاني ولكن اخرى النبات قوة غاذية وكل ما هو
سبب استعداد الحيوان لقبول قوى الحس والحركة فانه غاذية ينتج ان قوة الغاذية
التي في النبات سببا لاستعداد قبول الحس والحركة ولما كان هذا التركيب فاسدا
بالاتفاق ثبت انه لا يمكن الاستدلال بان غاذية النبات لا تعد لقبول الحس والحركة
على ان غاذية الحيوان لا تعد لقبول الحس والحركة بالخاص فلا يلزم من ان يكون نوع من انواع
جنس مستلزما الحكم ان يكون كل واحد من الانواع المندرجة تحت ذلك الجنس معدا لذلك
الحكم بل الوجه ان غاذية النبات وغاذية الحيوان نوع واحد لا اختلاف
بينهما في الحقيقة والماهية كان الكلام صحيحا ولكن الشيخ لا يقول به ولا البرهان
يساعد عليه اقول الشيخ لم يدع ان القوة الغاذية التي في اجسام الحيوان
لو كانت تعد لقبول الحس والحركة لكانت النبات مستعدة للحس والحركة حتى يلزم
ان يكون هذا الكلام قياسا من جنس الشكل الثاني ويكون بعد ابطال قال لو
كانت القوة الغاذية بما هي غاذية اي القدر المشترك بين غاذية الحيوان وغاذية النبات
وهو مطلق الغاذية لو كان معدا الاستعداد قبول قوة الحس والحركة ولا شك ان
ذلك حاصل للنبات فيكون المعد حاصلا له فيلزم ان يكون النبات مستعدا لقبول قوة
الحس والحركة ضرورة حصول المعد حيث لم يذكر الاستعداد حاصلا له دل على ان
مطلق الغاذية غير معد لقبول الحس والحركة ولا يرد ما ذكرتم لان القياس قوة
عند ذلك يكون استثنائيا مركبا من المتصلة ورفع التالي فيندفع الاشكال المذكور
بقي ان يقال صحيح ان مطلق الغاذية وهو القدر المشترك بين غاذية الحيوان وغاذية

النبات لا يكون معدا لقبول الحس والحركة ولكن لم لا يجوز ان يكون نوع منه وهي
الغاذية التي في الحيوان معدا لقبول قوة الحس والحركة كما ذكرتم لو كان ذلك
معدا لكان غاذية النبات ايضا معدا فالاشكال عليه ما ذكرنا ولو لم
تبينوا ابطال هذا الاحتمال ومع قيام هذا الاحتمال لا يمكنكم اثبات
المطلوب وهو ان القوة الحيوانية قلنا ابطل هذا الاحتمال بطريق اخر وهو
ان القوة الغاذية انما تتصف بخصوص كونها غاذية للحيوان بعد ان صار متهيئا لل
الحس والحركة واذا كان كذلك فلو جعلنا المعد للحس والحركة الغاذية التي في الحيوان
لزم ان يكون المعد للشيء موقوفا على حصول ذلك الشيء مع ان حصول ذلك الشيء
موقوف على كون الموصوف به مستعدا لذلك الشيء وذلك الاستعداد موقوف
على المعد فيلزم الدور وهو محال والله اعلم الحق ان هذا فيه نظر واذا ثبت ان
المعد لا يجوز ان يكون مطلق الغاذية ولا بخصوص كونها غاذية للحيوان ثبت ان القوة
الغاذية لا تصلح ان يكون معدا لقبول قوة الحس والحركة اصلا قال
الشارح الشيخ انما جعل القوى النفسانية كالجنس للقوى المدركة والمحركة ولم
يجعلها جنسا لها لانه ليس القوى لها ماهية مخصوصة ولها انها مبدأ
التغيير وهذا الاعتبار وصف للشيء بالنسبة الى غيره والاول عارض له
والدليل على هذا المعنى انك بعد ان تتصور حقيقة الشيء امكنك ان تكون
مبدأ التغيير او لو ان لها كونها مبدأ للتغيير مغاير لحقيقتها الا ما جاز
ذلك واضافة الى ان الجنس مقول ليس كذلك فيكون المبدأ انه مقول
المضاف فيها ما الحقيقة المخصوصة فانها تكون صورة او كيفية لا مقولة اضافة
مثبت هذا بل الجمهور ان لكل قوة ماهية في نفسها ولها انها مبدأ التغيير

وان كونها مبدأ التغير وصف اضافي عارض لحقيقتها المخصوصة لكنها لغموضها عن
تصور الكنه توضع بنفسها لا يمكننا ان نتصور الماهيات في انفسها بل انما
نتصور منها امرا يصدر عنها كذا او الاسم انما وضع بازاء تعقلنا فاذا لفظة
النوع تعقلنا المطابق هذا العارض واما الماهية التي هي معروض هذا
العارض فلفظ النوع لا يكون بعقلنا المطابق بل انما كان ولابد
فيما لا يلزم والعارض لا يكون جنسا فان الجنس مشترك لم يكن ذاتيا
فالنوع النفساني لا يكون جنسا حقيقيا للمدركة والمحركة ولكنه يسمى
الجنس من حيث انه وان كان عارضا لكنه لازم مشترك بينهما فيكون
هذا الوصف شبيها بالجنس والنوع المدركة ايضا لا يكون جنسا للمدركة الظاهرة
والباطنة بل كالجنس لهما والمدركة الظاهرة لا يكون جنسا للحواس المشهورة بل
كالجنس لها الى ههنا كلام الشارح اقول هذا الذي
ذكره وهو ان كل نوع فلها ماهية مخصوصة ولها انها مبدأ التغير ولكونها
مبدأ التغير امر اضافي عارض لتلك الماهية المخصوصة الى اخر ما ذكره
لو صح فهو لا يختص بالقوى النفسانية بل ذلك مشترك بين كل القوى وعند
ذلك يلزم ان يكون تصريح الشيخ في الفصل الاول في اجناس القوى خطأ وايضا
يلزم ذلك في القوى الطبيعية فانه قسمها الى خادمة ومخدومة وقسم المخدومة
الى اقسام مع ان ما ذكره غير صحيح قال الشارح اعترف بان
قولنا مبدأ التغير امر خارج آخر حيث هو آخر ضد للنوع فعل هذا وضد الشيء
يكون به ذاتيا له لانه [illegible] قوله لانه لا يتصور حقيقته السري
مع الشك في كونها مبدأ التغير قلنا ان عنيت به انه يمكن تصور حقيقة النوع

مع الشك في كونها مبدأ للتغير فهذا ممنوع فان حينئذ لا ماهية لها سوى
هذا وان عنيت به انه يمكن تصور حقيقة شيء آخر مع الشك في انه هل هو
مبدأ التغير ام لا فذلك مسلم لكن ذلك لا يحصل غرضكم اذ لانا في ان
يكون المفهوم من المبدأ اسم مع المفهوم من النوع ما يتحدان مع انه مع ذلك
آخر ما يتغايران امنا قوله فان المبدأ انه معقول بالقياس الى غيرها
قلنا ان عنيت ان حقيقة المبدأ لا تصير مفهومة معقولة الا مع حقيقة اخرى
فذلك ممنوع وان عنيت ان المبدأ انه نسبة الى شيء آخر فذلك مسلم ولكن
النوع ايضا كذلك فانه يقال قوة لكذا او قوة على كذا او قوة على كذا وذلك
لا يوجب ان يكون من مقولة المضاف ولئن سلمنا ان النوع لها ماهية مخصوصة
عرض لها انها مبدأ التغير لكنا نقول لا شك انا ندرك التفاوت بين هذه
القوى تفاوتا ظاهرا كالتفاوت بين القوة الباصرة والسامعة والقوة اللامسة
وغيرها فهذا التفاوت اما ان يكون واقعا في العارض او في المعروض فان كان
التفاوت واقعا في المعروض يلزم ان يكون ماهية القوة المدركة لما تحته ادراكا
لانواعها المختلفة التي هي الحصص من تلك الماهية وحينئذ يكون اسم القوة موضوعا
بازاء تلك الحصة المشتركة من هذه الانواع المختلفة فيصدق عليها انها جنس
لهذه الانواع واما اذا كان التفاوت واقعا في العارض يلزم منه تنوع
هذا العارض ولابد من المشترك بين هذه الانواع المختلفة وذلك المشترك
يكون جنسا لحصول حد الجنس فيه ويكون اسم القوة موضوعا بازائه على ما
اعترف به الشارح وحينئذ يصدق ان القوة النفسانية جنس للمدركة
والمحركة فان المدركة والمحركة يكون كل واحد منهما على هذا التقدير نوعا من

جملة انواع هذا القدر المشترك فبطل ما ذكره من العجز واما قوله بان العارض لا يكون جنسا فان عنى ان العارض للشيء لا يكون جنسا للمعروض فهو مسلم ولكن النوع وهي الجملة المشتملة على هذا القدر لا يكون عارضا بالنسبة الى النوع المدركة والمحركة بل يكون ذاتيا لها وان عنى ان الشيء الذي هو عارض لا يكون جنسا للشيء اصلا فذلك ممنوع والا لزم انحصار الاجناس العالية في جنس واحد وهو الجوهر لان ما عدا الجوهر من الاجناس العالية كلها اعراض مثل الكم والكيف والاضافة والاين وغير ذلك فيثبت ان ما ذكره من الاعتذار في هذا الباب غير مستقيم فهذا كلام على الفصل الاول ولنشرع الآن فيما ذكره في شرح الفصل الثاني وفيما اورده على كلام الشيخ على سبيل الشك قد حاصله ما ذكره في شرح قول الشيخ وقد يصير المرض سببا لمرض آخر فان هذا انما يتم اذا لو ما تركب عن هذه الثلاثة ولا يمكن ان يركبها على تسع اوجه لان السبب اما ان يكون مولدا لسبب كما يحدث العفونة عن الامتلاء او عن العرض كما يحدث عن الحرارة الشديدة الاخلاط او عن المرض كما يحدث امتلاء في الحمة فهذه ثلثة واما المرض فاما ان يكون مولدا من السبب كالحمى من العفونة او من المرض والشيخ ذكر منها ايولد الغشي او الغشي او الصرع من القولنج او من الوجع والشيخ ذكر لذلك مثالين الاول يولد الغشي من الوجع الشديد في القولنج الثاني يولد الورم من الوجع الشديد لانصباب المواد الى محل الوجع فهذه ثلثة اخرى واما العرض فاما ان يكون يتولد من السبب كالصداع الحاصل من الامتلاء او من المرض كالسعال الصداع عن الحمى او عن العرض كاختلاط الذهن عن الارق فهذه ثلثة اخرى اقول .... غلظ الوجع اما ان يكون يتولد عن السبب او يولد لم يكن ذلك العرض حاصلا بل عن ذلك السبب وهو متولد منه ولو بوسائط فهذا يندرج في جميع اقسام الاعراض لانه ما من عرض الا ويتولد عن السبب على هذا التفسير لان كل عرض لابد وان يتبع مرضا وكل مرض لابد وان يحدث عن سبب فكل عرض يكون متولدا عن السبب على هذا التفسير واذا كان هذا القسم شاملا لجميع الاعراض فيكون كل واحد من القسمين الآخرين قسما داخلا في هذا القسم فكيف جعلها قسيما لهذا القسم وقال العرض اما ان يكون يتولد عن السبب واما ان يكون يتولد عن المرض واما ان يكون يتولد عن العرض واما اذا كان المراد بقوله انه يكون متولدا عن السبب بغير واسطة فهذا ايضا باطل لان العرض هو الذي يتبع المرض والتابع لشيء يستحيل ان يوجد الا متأخرا عن المتبوع فحينئذ لا يوجد العرض ما لم يوجد المرض فمهما وجد العرض وجد المرض فقد توسط بين السبب والعرض فلا يكون عن ذلك السبب بغير واسطة فهذا اشكال وارد على هذا التقسيم وايضا اذا كان العرض متولدا عن السبب بغير واسطة يلزم ان لا يكون السبب سببا وذلك لان السبب هو الذي يوجب حالة في حالات البدن فاذا لم يوجب المرض بل هو سبب لحالة اخرى فلا يكون سببا فاسد ذلك
الشارح قول الشيخ وسنعد في الكتاب الثالث مما لا يمكن ان تحصل الامراض الستة عشر مشكل لان الاقسام الستة عشر وان كان بحسب الاحتمال العقلي حاصلا ولكنها في الوجود غير حاصل الا اربعة منها وهي التي يكون مادة هو يكون خروجها عن الاعتدال في الكيفية واحدة ولكن ذلك مما لا يحصل الا عند حصول خلط معتدل في احد الكيفيتين وخارج عن الاعتدال في الكيفية الاخرى وهذا الشيء موجود وقد اعلمه استقراء الاخلاط الاربعة فان الدم ليس في الغاية في كيفية واحدة من الثلثة الباقية فانه متوغل

في كيفيته معا وان كان فيما بينهما تفاوت وايضا فان المزاج الذي يوجبه
كل واحد من هذه الاخلاط الاربعة ان كان خروجا عن الاعتدال في
كيفية واحدة لم يكن هنا شيء يوجب الخروج عن الاعتدال في الكيفيتين
لم يكن بينهما مادة توجب الخروج عن الاعتدال في كيفية واحدة فهذا
بحث منهم لا بد منه اقول لم لا يجوز ان يعرض من هذه الاخلاط
ما يوجب اشتداد احدى كيفيتيها دون الاخرى مثلا البلغم قد يعرض للدم
مثلا ان يسخن بغير تبرد او حرارته وآثار رطوبته فيكون زائدا في عين حاله انما
منه ذلك يصير سببا لتغير البدن الى الحرارة دون الرطوبة وكذلك
قد يعرض للبلغم برد يسير فيزيد في برده دون رطوبته وحينئذ
يوجب تبريد البدن دون ترطيبه وايضا فقد يستعد البدن للانفعال عن
احدى الكيفيتين دون الاخرى لمعنى وايضا يجوز ان يرد على بعض المواد ما
يعدل احدى كيفيته ويزيد في الاخرى مثل ان يرد على الدم صفراء فتعدل
رطوبته وتزيد في حرارته وعند ذلك يسخن المزاج ولا يرطب ولا يجففه
وهكذا اذا وردت السوداء على البلغم فزادت في برودته وبعض عن رطوبته من
وقد يتفق ان يفرط في الكيفيتين جميعا مثل ان يتفق بلغم مائي مفرط في البرد
والرطوبة فيصير ذلك سببا للخروج عن الاعتدال في الكيفيتين جميعا واذا
عرفت ذلك عرفت سقوط السؤال بالكلية قال الشارح في
الفصل الثالث انه لم يقم البرهان على وجوب انحصار امراض التركيب في
الاقسام الاربعة فانا نعرف ذلك ان لا يستقيم آفاتها الاعضاء الآلية
متى كانت على ما ينبغي من الخلقة والمقدار والوضع والعدد كانت صحيحة
فلا يمكن عروض مرض لها الا اذا اختلفت احد هذه الامور وبهذا الطريق

الطريق ينحصر امراض الخلقة في الاقسام الاربعة فان العضو الآلي
متى كان على ما ينبغي من شكله وتقعيره ومجاريه وتجويفه وملاسته كانت
صحيحة وذلك يقتضي انحصار مرضه في اختلال احد هذه الامور وكذلك في
كل واحد من الاقسام اقول ان الاعضاء الآلية متى كانت
على ما ينبغي من الخلقة والمقدار والعدد والوضع كانت صحيحة غير مستقيم وذلك
لان الاعضاء الآلية كما انها قابلة لهذه الامراض فهي ايضا قابلة للامراض
المزاجية ولمرض المشترك وهو تفرق الاتصال واذا كان كذلك جاز ان تكون
هذه الاعضاء على ما ينبغي في ما ذكره من الامور ومع ذلك لا تكون صحيحة
لقيام مرض مزاجي او تفرق اتصال وهكذا الكلام على قوله ان العضو
الآلي متى كان على ما ينبغي من شكله وتقعيره ومجاريه وخشونته وملاسته
كان صحيحا فان العضو الآلي مثلا اليد والرجل وغيرهما اذا كان على ما
ينبغي فيما ذكره من الامور ولكن كان اعظم مما ينبغي او اصغر او زاد عدده او
نقص او انخلع من موضعه او فسد تشنج تركيبه مع غيره لا يكون صحيحا فلا يكون
هذا الكلام مستقيما ثم لو صح هذا الثاني لكان مناقضا للاول فان الكلام
الاول يقتضي انحصار مرض الاعضاء الآلية في الاجناس الاربعة التي هي
امراض الخلقة واحد انواعها والكلام الثاني يقتضي انحصار مرض العضو
الآلي في امراض الخلقة فقط وهو مناقض لان معنى الانحصار هاهنا
هو اعتبار تلك الامور باسرها مع عدم اعتبار ما عداها فاذا ذلك مناقض
ظاهر بل الاولى ان يقال على هذا الوجه ان الاعضاء الآلية متى
كانت على ما ينبغي من الخلقة والمقدار والعدد والوضع والمزاج والاتصال
كانت صحيحة وهذا الامر وعليه ما ذكرنا فلا يلزم انحصار مرضها في المرض

المزاجي ونوع الاتصال انما هي الاربعة وكذلك يمكن ايضا بيان حصر امراض
الخلقة في انواع اعتبار العضو متى كان على ما ينبغي من شكله وتقعيره ومجاريه
وخشونته وملاسته ومقداره وعدده ووضعه ومن اجزائه اتصاله كان
صحيحا سليما فلا يمكن حصر المرض في سوء المرض المزاجي والمسمى كل المقدار والعدد
والوضع في الامور التي ذكرناها وبهذا الطريق يمكن حصر انواع كل جنس من
اجناس الامراض في الانواع المعدودة المشهورة قال الشارح
رحمه الله من يحال كلو الادعية في امراض الادعية قال او يسقط ويكون كالخالي
حاوية للعلة عن الدم عند شدة الفرح المهلك او شدة اللذة المهلكة هكذا كان
لفظ الكتاب يعلق به قال وههنا شك وهو لكن الروح والدم عند الفرح
العظيم ينبسطان الى خارج العلة فكيف قال العلة لا تخلو عنهما وقت الفرح
ثم اجاب عنه بان الروح والدم عند الفرح المهلك ينبسطان الى خارج
ويختنقان فيفسدان واذا افسدا انتقلا خلاء العلة عنهما اقول
نسخة الاصل ليست كذلك بل النسخة الصحيحة هكذا او يسقط ويكون
كالخالي وينفد العلة عن الدم عند شدة الفرح المهلك واللذة المهلكة
وعلى هذا لا يرد الشك المذكور ولا احتياج الى الجواب الذي ذكره لان
الفرح انما يحصل بواسطة حركة للروح والدم الى خارج واخلائه للعلة عنهما
ثم الجواب المذكور لا يستقيم اذا تصور خلاء العلة عنهما بعد فسادهما
فيه مع بقاء الشخص حيا حتى يكون هذا الخلو مرضا والروح والدم اذا
اختنقا حتى فسدا في القلب فقد مات الشخص بامتلاء القلب لا بخلائه
فلو حوج بعد ذلك الى خلاء لا يكون من قبيل الامراض وقد تولد الموت
بالامتلاء دون الخلاء لان الشيخ ذكر في فصل موجبات الاحتقان والاستفراغ

فقال واذا احتبس ما يجب ان يستفرغ عرض من ذلك امراض وربما خنقت الحرارة وانطفأت
الحرارة الغريزية لطول الاحتقان وسدده وما يكون فيه يكون من قبيل شدة
الاحتقان والشيخ جعل ذلك من امراض الاحتباس فكيف يجعله من امراض ما يستفرغ
ههنا حتى يصلح هذا الاعتذار عن جانبه قال الشارح الشيخ شرط
فيما عدد من الاسباب المسخنة مثل الغذاء والحركة وغير ذلك ان يكون معتدلة وذكر
غير جار فان الغرض من هذا الفصل اما ذكر اسباب السخونة المعتدلة او ذكر
اسباب السخونة الغير المعتدلة او ذكر اسباب السخونة المطلقة والاول باطل
لان الغضب لا يفعل سخونة معتدلة والثاني ايضا باطل لان الغذاء المعتدل
والحركة المعتدلة لا يفعل سخونة غير معتدلة والثالث ايضا باطل لان الغذاء
المعتدل انما يسخن سخونة معتدلة لا سخونة مطلقة فهذا حاصل كلامه في هذا
الموضح الفصل اقول لم لا يجوز ان يكون الغرض من هذا الفصل ذكر اسباب
مطلق السخونة وهذا اعتبار مغاير للاعتبارات المذكورة فان مطلق السخونة
هو السخونة من حيث هو سخونة من غير اعتبار شيء اخر واسباب السخونة المعتدلة ى
او الغير المعتدلة والسخونة المطلقة فهي سخونة مع اعتبار قيد اخر فبينهما تباين
واذا كان كذلك لا يلزم الشك المذكور فان كان مراد الشارح بالسخونة
المطلقة مطلق السخونة فنقول ما الذي يدل على بطلانه اما قوله ان الحركة المعتدلة
سبب للسخونة المعتدلة لا يكون سببا لمطلق السخونة فلم لا اذا كان سببا
للسخونة المعتدلة يكون سببا لمطلق السخونة ضرورة ان السخونة المعتدلة
نوع من انواع مطلق السخونة فهي مركب من مطلق السخونة ومن قيد اخر
وكل ما هو سبب للمركب يكون سببا لكل اجزائه لاستحالة ايجاد المركب دون ايجاد
اجزائه قال والاولى ان يخص هذا الفصل بذكر اسباب السخونة الغير
المعتدلة ويحذف عن الاسباب المذكورة شرط الاعتدال فان الحركة المفرطة

والاستحكام المفرط وان كانا يبردان ولكن بالعرض واما بالذات فيفعلها التسخين
قلت لا شك ان المقصود من تعديد هذه الاسباب ومعرفتها استعمالها
عند محاولة تبديل سوء مزاج بازدياد رفعها او منعها بايجاد ما يضعف
الاحساس بسوء مزاج حار والحركة المفرطة لما كان الاثر الحاصل منها في
البدن هو التبريد سواء كان بالعرض او بالذات كان في تعاطيها عند
من ولد به تبدل سوء المزاج البارد خطر اعظم وزيادة في المرض وايضا
لم يكن الاستعمال برفعه ومنعه تعاطي ضعيف عند الاحساس بسوء مزاج
حار وجه اصلا لان سوء المزاج الحار لا يحصل منه بل من غيره بل الحاصل
منه ضد ذلك وايضا يعلم انه لم يجوز حذف شرط الاعتدال عنها اذ
المفرط منها مسخن بالذات وكذلك الا انا لم نعد الا فان المفرط منه مبرد دائما
فكيف يصح ان يقال انه حذف شرط الاعتدال عن الاسباب المذكورة

في النبض

قال الشيخ النبض حركة من اوعية الروح
مؤلفة من انبساط وانقباض لتدبير الروح بالنسيم قال الشارح رحمه الله
هذا الحد غير مستقيم على القوانين المنطقية ومباين لها لان الجنس وانواعه الاربع
الحركة في الكم والحركة في الكيف وفي الاين وفي الوضع ولا شك ان النبض
واقع تحت الحركة في الاين لانه وكيف يستقيم لان الانبساط حركة من المركز الى
المحيط والانقباض حركة من المحيط الى المركز وقد منع المنطق ان الحد
لا بد وان يذكر فيه الجنس القريب اولا ثم يردف بالفصل فانه لم يأت بجنسه
القريب لانه اورد بدله صح فقيل جسم ذو نفس ثم اردف بالفصل المقوم وهو
الحساس فكذلك ههنا ان كان نوع الحركة في الاين اسم وجب ان يكون المذكور هو
الحركة التي هي الجنس البعيد وان لم يكن له اسم وجب ان يذكر وضعه كما فعله
القدماء حيث قال النبض حركة مكانية فان قيل انه ما الحاجة ال…

مؤلفة من انبساط وانقباض اندفع هذا الشك لان الانبساط كما بينا حركة
مستقيمة وهي نوع الحركة المكانية واسم النوع يدل على الجنس بالتضمن فقد صارت
الحركة المكانية مذكورة فنقول حينئذ بقي الشك من وجه اخر وهو ان
الانبساط والانقباض اذا دلا على الحركة المكانية بالتضمن وجب ان يدلا
عليها مطلقا الحركة بالتضمن لانه اذا دل على الجنس القريب بالتضمن فهو لا محالة يدل
على جنس الجنس بالتضمن لان جزء الجنس جزء ذلك الشيء فذكر الحركة كما انه لما كان
الحيوان دالا على الجوهر بالتضمن لم يحتج ان يقال في حد الانسان انه جوهر حيوان
ناطق فالحاصل ان الانبساط والانقباض دالان على الحركة الاينية بالتضمن
كان ذكر الحركة في الحد تكرارا وان لم يدلا عليه صار الحد خاليا عن الجنس
القريب [الساكت] وهو انا اذا جعلنا الانبساط والانقباض جنسا قريبا
للنبض واشكل من قوله من اوعية الروح معترض لا ان يكون فصلا كان الفصل
حينئذ سابقا على الجنس وذلك ممنوع بالاتفاق الى ههنا كلام الشارح
اقول الشيخ حين شرع في تعريف النبض لم يذكر اصلا ما يدل على انه
يريد بهذا التعريف التعريف الحدي او التعريف الرسمي فان كان مراده التعريف الحدي
فهل مراده الحد التام او الحد الناقص واذا كان كذلك فايراد هذا الشك
موقوف على الصلاحية وهو اما بان مراد الشيخ في هذا التعريف هو الحد التام
حتى يجب فيه تقديم الجنس القريب واما بان انه يجب تقديم الجنس القريب في جميع انواع
التعريفات سيما كان التعريف اعم مما كان تاما او ناقصا اما الاول فممنوع فانه
لم يوجد من الشيخ ما يدل على ذلك بل وجد منه ما ينفي ذلك اما اولا فلانه ترك بعض
ما هو ذاتي للنبض مقوم وهو السكون وترك بعض الذاتيات المقومة يدل
على ان التعريف ليس حدا تاما مقوما للنبض وذلك يدل على انه ليس بمعنى تحديد

بيان انه ذكر فيه ما ليس من مقومات السفر وهو انه ذكر فيه العلة الغائية
حيث قال التدبير الروح بالنسيم والعلة الغائية ليست من مقومات الشيء لان
غاية الشيء تحصل من الشيء على نوع من التأخر وما كان كذلك استحال ان يكون
مقوما لذلك الشيء لوجوب تقدم مقومات الشيء على ذلك الشيء وحصول
الشيء من المقومات دون العكس واما انه الحد التام لا يجوز ان يذكر
فيه ما ليس من الذاتيات المقومة فذلك ظاهر بالرجوع الى تعليم التعريفات
ورسومها في كتب المنطق وقد سبق هذا الكلام فيما تقدم من اول هذا
الكتاب واذا ثبت ذلك فلا يمكن ان يقال مراد الشيخ بهذا التعريف هو الحد
التام كيف والشارح رحمه الله حمل تعريفه للطب على انه تعريف رسمي على ما
عرفت ذلك من قبل كما صرح الشيخ هنا كما انه تعريف حد حيث قال الفصل
من حد الطب فهنا قد بينا انه لم يوجد فيه ما يدل على انه تعريف حدي جدا
واما ما افاد الشارح بقوله انه يجب ان يعم الجنس القريب جميع انواع
التعريفات فذلك ظاهر الامتناع فان من التعريفات ما لا يذكر فيه الجنس
اصلا بل منها ما لا يذكر فيه شيء من الذاتيات فكيف يجب ان يذكر الجنس
القريب في جميع انواع التعريفات فلعله اراد بهذا الاشكال ما يتوقف على
تمهيد احد ما ذكرنا من الامرين وقد بينا بطلان كل واحد منهما فلا يكون
هذا الاشكال واردا اصلا وان اخذ بعد التجاوز عن ذلك نقول بعد انه لم يذكر
الجنس الاقرب لكن لا نسلم انه لم يذكر الجنس القريب والواجب في التعريفات
ذكر الجنس القريب لا الاقرب وانما يقول هنا انه لم يذكر الجنس القريب بسبب
انه لم يوجد اسم يدل عليه وقد اعترف به وان كان لم نسلم بانه لم يذكر الجنس
القريب بعدم وجدانه وهو قوله الحركة لانها موجبة بحسب انتسابها الى الحركة في
الكم والكيف والوضع وغير ذلك فهي ايضا منقسمة بحسب عروضها للموضوعات
المختلفة بالنوع فان نوع الموضوعات يوجب تنوع الاعراض على ما هو مقرر
في العلوم الاصلية واذا كان كذلك فكلام في قولنا حركة مكانية حد للجنس القريب
لكونه مركبا من الحركة التي هي جنس بعيد ومن الفصل الذي يميزها عن بعض الانواع
كالحركة في الكم والكيف وغير ذلك وكذلك قولنا حركة من اوضاع الروح يكون
حدا للجنس القريب لكونه مركبا من الحركة التي هي جنس بعيد ومن الفصل الذي يميزها
عن بعض الانواع وهي الحركات العارضة لسائر الاشياء واذا كان كل واحد
منهما حدا للجنس القريب فلم كان ما ذكرتم اولى ان نذكره ما ذكرنا بل ما ذكرنا
اولى لان الفصل المذكور في حدنا للجنس القريب غير مدلول عليه في قولنا هو لبق
وانبساط وانقباض بالنبض واما الفصل المذكور في حدكم للجنس القريب فهو مدلول
عليه بالنبض فكان ما ذكرنا ابعد عن محذور التكرار وكان ما ذكرنا من الفصل
وهو قولنا ارضية الروح لا يميز الحركة عن بعض الانواع وهي الحركات الواقعة في
الكيف والكم وغير ذلك بل انما ذكرنا نوع من الفصل وهو قولكم مكانية لا يميزها
عن بعض الانواع وهي الحركات المكانية العارضة لسائر الاشياء فقد
تساويا في ذلك وانفرد ما ذكرنا بالترجيح الذي بينا فكان اولى بان نذكر
ويمكن ايضا ان يقال انه سلمنا هذه الاولوية وانه لم يصلح للتعويل عليه ونحو
ان امتياز الحركة التي هي جنس في حد النبض عن الحركة الواقعة في الكم والكيف
والوضع غير مطلوب فانا نعتبر في النبض بعض الحركات وتعددها من جهة
الانبساط الى الخروج من النبض فانا نقول نبض عال ونازل ونبض صلب
ولين وفي هذا اعتبار الحركة في الكيف وكذلك نقول نبض طويل وقصير وعريض
وضيق وهذا اعتبار الحركة في الكم ونقول ايضا نبض متشارك وهو حتى ومتواتر
ومتلون وذلك اعتبار الحركة في الوضع واذا كانت هذه الحركات معتبرة في

في النبض فلا يجب ذكر فصل يعم النبض من جنسه الحركات بل يجوز خلاف ما ذكرنا
من الفصل الذي يعم النبض من سائر الحركات العارضة لاجسام من غير ان يعم
الروح فان ذلك فاسد لانا لا نعتبر في جميع اجناس النبض وانواعها سوى
الحركة العارضة لاوعية الروح ثم ان على كلام الشارح مواضع دهو انه
لما شرع في ايراد الاشكال قال ولا يشكل ان النبض ليس من جنس الحركة التي في الاين
لانه حركة مستقيمة لان الانبساط حركة من المركز الى المحيط والانقباض
حركة من المحيط الى المركز فقد ظهر هنا ان الانبساط والانقباض حركتان
مكانيتان ثم لما شرع في الجواب عن السؤال الذي اورد بما قال ان كل من
الانبساط والانقباض يدل ان على الحركة المكانية فقد دلالة على الحركة وان
لم يرد ان سقط السؤال فنقول لا يشكل ان الترديد في شيء انه هل هو من الحركة
الحركة المكانية ام لا مع ان كل احد يعلم انه حركة مكانية ومع قطع الترديد
بانه حركة مكانية قبل ذلك بسطر يكون مستدركا وجاريا مجرى قولنا وقت
منتصف النهار ان الشمس اما ان يكون طالعة في هذه الساعة او لا يكون فذلك
سفسطة مستدرك ثم قال ان دلالة الانبساط والانقباض على الحركة المكانية
فقد دلالة على نفس الحركة وحينئذ يلزم فقد دلالة التكرار فلئن لزوم التكرار
من الحركة فقط اولى من لزومه في الحركة في قولنا مكانية فكان الوصف الذي ذكره
الشيخ اولى لان التكرار فيه اقل والاولى ان يقال انه لا نسلم ان دلالة الانبساط
والانقباض على الحركة المكانية حتى يلزم التكرار اذ انا نقول قد بينا انه
وقطعتم بان الانبساط والانقباض حركتان مكانيتان وانتفاء ان
كل عاقل يعلم دلالة الانبساط والانقباض على نفس الحركة وخصوص كونها
مكانية وكان هذا العذر مدفوعا واعلم ان على كلامه في تفسير

هذا الحد مواضع كثيرة لكن لما كان غرضنا في هذا الكتاب حل الشكوك
الى الغرض فاعرضنا عن الاطناب في المواضع التي على كلامه قال
الشيخ ان كل نبض فهو مركب من حركتين وسكونين قال الشارح هذا مشكل
لان النبض لو كان مركبا من الحركة والسكون لكان النبض جزءه السكون لكن
التالي باطل فالمقدم مثله بيان بطلان التالي هو ان الشيخ لما حد النبض بانه
حركة من شأنها كذا وكذا استحال جزء السكون في كل نبض واذا عرفت هذا
علمت ان كلامه في هذا الموضع مناقض كلامه في حد النبض اقول
ظاهر هذا الشكل يوهم ان مراد الشارح بيان ان كلام الشيخ جزء النوع المحدود
فانه استدل بخروج السكون عن ان يكون جزءا للنبض الذي هو نوع محدود وهذا
ظاهر الفساد بل مراد الشارح من هذا الكلام ان الشيخ لما حد النبض بانه
حركة مؤلفة من انبساط وانقباض وغير ذلك كان النبض نوعا من انواع الحركة
والسكون يستحيل ان يكون جزء الشيء من انواع الحركة فلا يكون جزءا للنبض والجواب
عنه ان نقول انا قد بينا فيما سبق ان التعريف الذي ذكره الشيخ للنبض ليس تعريفا
حديا حتى يذكر فيه جميع الذاتيات بالفاظ تدل عليها بالمطابقة او التضمن
بل هو تعريف رسمي والرسوم يذكر فيها ما يدل على الذاتيات دلالة ما والشيخ
قد ذكر في هذا التعريف ما يدل على ان السكون جزء من النبض فانه قال ان النبض
حركة مؤلفة من انبساط وانقباض ومعلوم ان الانقباض والانبساط لا بد وان
يتخللهما سكون فلا يكون الشيخ قد جعل النبض نوعا من انواع الحركة مطلقا
بل نوعا من الحركة يتخللها سكون وحينئذ يندفع هذا الشك ثم نقول لم قلتم
ان السكون يستحيل ان يكون جزء الشيء من انواع الحركة الا ترى ان الشيخ ذكر
في فصل موجبات الحركة والسكون ان الحركة يختلف فعلها بما يستقر وتضعف

وبما علل وبما نحا الطهام السكون فجعل الحركة التي يطلبها السكون نوعا من
انواع الحركة فان قلت ذلك الا بطريق التجوز قلت فلنكن ههنا
ايضا بطريق التجوز وهذا آخر السكون التي اوردها الشارح رحمه الله
وبالتجاوز عنه نختم الكتاب حامدين به واجب الحمد والثناء وواهب الفضل
والنعماء ومصلين على نبيه خاتم الانبياء والهادي الى صراط السواء
وعلى آله واصحابه خير الاصفياء وسادة الاتقياء

تم يوم الثلثاء الثامن عشر من ربيع
الاول سنة اربع عشر وسبعمائة
بمحروسة اقسرا حميت عن البلاء

بسم الله الرحمن الرحيم   الحمد لله مبدع الارواح في الاجساد المنعم
على عباده بالنعم الجسام والصلوة على سيدنا محمد خير الانام وعلى آله العباد
المنتخبين الكرام واما بعد فلما كان كتاب الفصول المعزى لامام الاطباء
بقراط من اشرف الكتب الطبية ومع كثرة شروحها لم يبلغ احد في
انضاجها وحل مشكلاتها مبلغ الامام ابن ابي صادق النيسابوري
فانه حقق في المباحث الدقيقة وكشف عن المشكلات الغامضة لكن على تكرار
وتطويل مما اورث السامة واراد الملخص مع حذف الاقاويل وبذل الكرم
منه ضمن حراسة مولانا وسيدنا ولي الانعام والتفضل والاحسان
الصدر الكبير الامام العلام فريد الحق والدين جلال الاسلام والمسلمين
ملك الحكماء والصدور في العالمين صلاح العالم ابن الملوك والسلاطين
جالينوس الزمان محمد بن محمود الخوزاساني ادام الله ايامه ومد علينا انعامه
الذي شملت احسانه للانام وعم انعامه الخاص والعام وخصوصا
هذا الضعيف من جملتهم فانه ابلغ الطافه واحسانه الى حد
يعجز الانسان عن فهمه وتكل الالسنة عن ذكره جزاه الله عنا بخير والاجر
وبعضها التصحيح عن الزلات واصلاح الفاسد وتصحيح الباطل مما احتاج
من ذلك الى الاصلاح والتصحيح وسميت هذا المختصر بتحفة الخوافي في
شرح الفصول ومن الله استمد حسن التوفيق ولطف المقالة
الاولى قال ابقراط العمر قصير لما كان النفس

يمكن حمل هذه الكلمات على وجه عام كلي انها مثل للطب وغيره من العلوم والصناعات
وعلى وجه جزوي خاص بالطب وحده اما الوجه العام فبان يقول العمر
وهو مدة بقاء النفس مع البدن منقطع في زمن يسير والعلوم في انفسها
غير متناهية والمتناهي لا يساوق غير المتناهي فيكون العمر اذن بالنسبة
الى الصناعة اي صناعة كانت قصيرة والصناعة طويلة واما ضيق
الوقت فالمراد به وقت التعلم وذلك لان الآدمي مع طول عمره يحتاج بامور اضطرارية
وغير اضطرارية مانعة عن التعلم فالمصروف من ذلك الى التحصيل قليل
ضيق واما عسر القضاء فالمراد منه القياس ولا يمكن تحصيل
العلوم النظرية فيه صعب عسر ودليله اختلاف العقلاء في آرائهم والمراد
بالتجربة امتحان الشيء عند ما يورده المعرفة من الغرائب وذلك خطر فان
من لم يعرف قوانين النحو واستعمل الاعراب في كلامه فهو يخطئ اكثر مما يصيب
ومن جهل قوانين الطب وشرع في تدبير المرضى كان افساده اكثر من
اصلاحه واما الوجه الخاص بالطب فان يقول ان العمر الذي يستعمل
فيه صناعة الطب يسيرا لسرعة التغير في ذاته ومن خارج فيحتاج الى اي
مطالعة علوم كثيرة يقصر عمر الانسان بالنسبة اليها واما ضيق الوقت
فهو وقت استعمال التدابير الجزئية لكون البدن متغيرا على اللحظات
والتجربة خطرها لاجل شرف موضوع صناعة الطب فان الخطاء فيها يودي

الى الهلاك ولا كذلك الخطا في ساير الصناعات وعلى الفضا اعني
الحكم على الردآة وعدم منفعته او مضرة حدث عقيب استعماله وقوله
ينبغي لك لئن لا تقتصر على صوابك بعمل دون ان يكون المريض ممتثلا لك
وخدمه يطيعونك فيما تسيره عليهم ولئن لا يعرض من خارج ما يفسد
امر العلاج من غضب او خوف او سرور مفرط او حزن مفرط فان
لهذه الاشيآء التي من خارج مدخلا عظيما في تغيير المزاج
قال خصب البدن الى القوة النفس لغرض المراط
وهذا الفصل ان ينبهنا على قانون عام وهو لئن كل كثير عدو للطبع
وذلك لانه ينقل البدن عن حالته الطبيعية الى حالة اخرى بعيدة عن الطبع
فتنتهي البدن ويعنى بهم ضرب من انواع الخصب المفرط وهو بلوغ
السمن الى حد لا يبقى للاعضاء مكان للازدياد واذا كان كذلك
لم يمكن للروح تحرك ولا تروح ولا في الاعضاء وعند ذلك والموت
صحيح في ميل الطبيعة الدم الى الاعضاء وعند ذلك لا يمكنهم ان يثبتوا
على تلك الحالة بل لا بد لهم من ان يميلوا الى حال اردى
وذلك لان الطبيعة اذا ارسلت الدم الى الاعضاء والاعضاء لا
تقبل الغذاء فتمتلئ العروق امتلاءا مفرطا فان كانت العروق ضيقة انصدع
وسال دم كثير وفي ذلك خطر عظيم وان كانت عروق صلبة صلب
تضيق نفس الحيوة بمادة كثيرة على مسالك الروح ومنفذ الى
الفضاء الذي في جرم القلب حتى يموت فجاءة فلهذا ان لم يمكن ان
يثبتوا على حالتهم تلك ولا بد لهم من ان يميلوا الى حال هي اردى

فلا جرم وجب ان ينقص الخصب ويستفرغ المادة من ابدانهم ولكن لا يبلغ بالاستفراغ
الى حد شديد لم تحتمله الطبيعة فانه وان كانت المادة رديئة فان الطبيعة
ما لم تحتمل الاستفراغ لم يجز الاستفراغ فان القانون في الاستفراغ ليس
مجرد الاستفراغ وكما ان الامتلاء المفرط والاستفراغ المفرط كل واحد
منهما خطر كذلك التغذية المفرطة المفضية الى الامتلاء المفرط ايضا خطر
وخصوصا اذا كان بعد الاستفراغ لان الطبيعة بعد الاستفراغ تكون
ضعيفة لا تحمل التغذية المفرطة وانما خص ذكر الحكم باصحاب الرياضة
لان اولئك يعرض لهم حركات عنيفة يتحرك بها المادة وحركة شديدة
يلزمها انصباب المادة الى التجاويف وانشقاق العروق قال
التدبير البالغ في اللطافة عسر التدبير منه لطيف بالغ الغاية
القصوى وهو ان يترك الغذاء اصلا ومنه باق في اللطافة ولكن لا
الى اقصاها وذلك بان يستعمل الشربة بعد الشيء كماء الشعير والجلاب
ومنه ما هو لطيف غير بالغ في اللطافة وهو لبن يطيم الاحسا ومنه غليظ
كالفراريج والفروج واللحم والمرض ايضا منه حاد في الغاية القصوى وهو
لن لا يجاوز الايام الاول وهي الاول والثاني والثالث والرابع
ومنه بالغ في الحدة لكن ليس في الغاية القصوى وذلك ما لا يجاوز اذ
السابع ومنه لطيف لكنه غير بالغ في اللطافة وهو ما يتعدى الى الرابع عشر
ومنه مزمن وهو ما يمتد الى العشرين وما فوقها ثم التدبير ينبغي ان يكون
بالمرض فان كان في الغاية من الحدة استعمل التدبير الذي في الغاية القصوى
من اللطافة لان المنتهى اذا كان في الايام الاول يومن سقوط القوة

مع ترك الغذاء فوجب تركه حتى تتفرغ الطبيعة بتمامها الى نضج مادة المرض
ودفع العلة وان كان مزمنا استعمل التدبير الغليظ لانه يخاف من
سقوط القوة مع التدبير اللطيف الى المنتهى لبعده ولا يكثر المرض بالغذاء
لبعد البحران لانه اقصاها استعمل التدبير اللطيف البالغ في اللطافة لا الى
اقصاها لان البحران اذا كان في نحو السابع لم تسقط القوة مع ماء
الشعير والجلاب ولا يحتاج الى الغليظ من ذلك ولا يجوز ايضا ترك الغذاء
خوفا من سقوط القوة ولكثرة في البحران دون ذلك فان كان بالغا في الحدة
وهو ما يجيء بحرانه في الرابع عشر استعمل التدبير اللطيف الغير البالغ في
اللطافة كما لا يخفى على المرض ولو كان الفصادة اخراج ... ضعف
القوة لم يجز التدبير اللطيف جدا وهو ترك الغذاء بل وجب استعمال الغذاء
واعتقد جماعة بان ذلك يبطل بالكزاز والتشنج الاسهل اعني فان التدبير
اللطيف جدا مضر فيهما وجوابه ان بقراط احترز عن ذلك بقوله ما لم
يحتمله البدن قال في التدبير اللطيف الى ضرر النفس
اراد بهذا الفصل التنبيه على ان الخطر في التدبير البالغ في اللطافة واذا لم يكن
صوابا اكثر من الخطر في التدبير المائل الى الغليظ وذلك لان الاول يسرعه سقوط
القوة وموت الغريزة والثاني لا يتبعه الا باخر المنتهى ولا شك ان الاول
اصعب من الثاني وفي حال الصحة التدبير اللطيف جدا اخطر الا ان احتمال
الاصحاء الخطر بسبب لطف التدبير احتمالا لعدم العادة التي الفوها فان اعتياد
الاصحاء جرت بغليظ التدبير دون المرضى والثاني ان حاجتهم الى الغذاء
اكثر من حاجة المرضى لانصراف الطبيعة في المرض الى نضج المادة ودفع المرض

فان التدبير اللطيف جدا خطر في حالة الصحة مطلقا والمرض اذا كان مزمنا
كان خطرا ايضا وان كان حادا جدا فان كانت القوة لم تضعف جدا كان صوابا
والا فهو خطر ايضا فلهذا صح قول بقراط التدبير البالغ في اللطافة في اكثر
الحالات اعظم خطرا من التدبير المائل الى الغلظ قال اجود التدبير
الى ... النفس قد بينا في الفصل المتقدم ان المرض اذا كان في الغاية
القصوى من الحدة وجب استعمال التدبير الذي هو في الغاية القصوى من اللطافة
اي ما لم يتجاوز بحرانه الايام الاول فانه الاولى ترك الغذاء الى المنتهى لان القوة
لا يخاف سقوطها في هذا القدر من الزمان وتتفرغ لمقاومة المرض ولا يجوز
ان يكون المراد بذلك الامراض التي في الغاية القصوى من الشدة والقوة فانها تقتل
... ولا تعالج بشيء من التدابير قال اذا كان المرض حادا جدا
الى ... النفس اذا كان المرض حادا جدا اي في الغاية القصوى من الحدة
وهو الذي لم يتجاوز بحرانه الايام الاول فانه ... اوجاعه واشد ادهيه بما
اي في الايام الاول ... الى التدبير ... المرض اذا كان حادا
جدا كان التدبير لطيفا جدا الى الغاية القصوى وان نقص المرض عن الغاية القصوى من
الحدة نقص التدبير عن الغاية القصوى من اللطافة وهكذا الى منتهى المرض الى
الازمان انحط التدبير الى الغلظ واما في المنتهى فواجب ان يستعمل التدبير
الذي هو في الغاية القصوى من اللطافة لان زمان المنتهى في الامراض الحادة يكون
يسيرا جدا فلا تسقط القوة في هذا القدر من الزمان وتتفرغ لمقاومة المرض لانها
الى المقاومة في المنتهى احوج لاشتداد المرض في المنتهى وبلوغه غايته
قال وينبغي ايضا ان تزن قوة المريض الى اخر النفس
الدستور المعتبر في تغليظ التدبير وتلطيفه اصلان احدهما صحة المرض وازمانه
وفي ... المرض والثاني قوة المريض وكما ذكر الاصل الاول

[illegible]

شرع في الثاني وينبغي ان يعلم ان المنتهى اذا كان قريبا والقوة قوية والمرض
ليس بحديد بل ضعيف وجب استعمال التدبير الذي في الغاية القصوى من اللطافة
وان كان المنتهى بعيدا او القوة ضعيفة والمرض ليس بحديد ضعيفا وجب استعمال
التدبير الغليظ والا سقطت القوة وان كان المنتهى بعيدا او القوة قوية تعينت
ان يلطف التدبير بمقدار ما يبقى القوة الى المنتهى وان يستعمل التدبير المائل الى
الغلظ وكذا ان كان المنتهى قريبا ولكن القوة ضعيفة فاي حال انه متى اجتمع
قوة القوة وقصر مدة المرض كان الواجب هو التدبير اللطيف جدا
ومتى كانت القوة ضعيفة ومدة المرض طويلة وجب استعمال التدبير الغليظ
واما ان كانت القوة قوية والمرض طويل المدة او كان المرض قصير المدة
والقوة ضعيفة وجب ان يكون التدبير فيما بين اللطافة والغلظ ويدل على
زيادة القوة الافعال وبرهانه المحرك الطبيعي لقوة النبض والاشتهاء
للطعام وما في الحركات قال والذي يعتني في صحتهم الى الغذاء
النفيس اذا كان المنتهى يأتي في الايام الاول وجب استعمال التدبير
الذي هو في الغاية القصوى من اللطافة لان القوة في ذلك الوقت لم تضعف والمنتهى
قريب فوجب ان يلطف التدبير الى الغاية القصوى فانا لو غذونا اشتغلت الطبيعة
بهضم الغذاء عن نضج المادة وكلما الحرارة الغريبة زيادة الرطوبة وزاد
مادة المرض فامتد المرض ولهذا ان ما لو كان المنتهى في الايام الاول لم يكن التدبير
الذي هو في الغاية القصوى من اللطافة فانا لو استعملنا ذلك فاذا جاء المنتهى
اضطر المريض الى الغذاء او كانت القوة ضعيفة فيحتاج الى التغذية فيستعمل معا وسهل
للمرض ويجهز للضعف والاشتغال بهضم الغذاء عن ان يحتاج الى ... ومه
في الكل اما اذا استعملنا التدبير المائل الى الغلظ حفظت القوة الى المنتهى وعند
المنتهى منعنا الغذاء اصلا لان القوة قوية لم تضطر الى التغذية وحينئذ يكون
القوة قوية وغير مشغولة بهضم الغذاء بل متفرغة لمقاومة المرض

اذا كانت الحمى ادوارا الى اخره النفيس يعرضه التحذير من الغذاء في اوقات
نوبة الحميات وذلك لان الحرارة الغريبة في ذلك الوقت تكون متحركة لتحلل مادة
الحمى فانها تكون محتجة وقت النوبة وتكون القوة ضعيفة بالجواذب الحرارة العارضة
وحال الحرارة الغريبة مع الغذاء اول ما يرد على البدن هو حال الحطب اول
وروده على النار فانه يخمدها الى ان يستولي عليه ثم يلتهب واذا كان كذلك فلو
غذي وقت النوبة انضم ثقل مادة الحمى مع ثقل الغذاء وانغمرت الحرارة الغريزية
ووجب فلذلك يجب التغذية وقت النوبة بل يستعمل الغذاء وقت الفترة واما
في الدائمة ففي وقت يكون العليل اخف بدنا واسكن حرارة قال
اذا كانت الحمى لازمة الى اخره النفيس يعني ان اذا كانت الحمى معلومة
الاوقات فلا ينبغي ان يعطى في اوقاتها او بالقرب من اوقاتها المريض الا ان
يضطر الى شيء ونقل عن كلام اليونانيين ان كله او يستعمل بمعنى الذكا به بانه
في المنع عن الغذاء وقت النوبة وقال لا يعطي المريض شيئا الا عند الاضطرار اذا كان المتن
اذا كانت القوة ضعيفة جدا ينبغي ان يتعين من الرياء ذات التحلل اوقات الانفصال
يعني ان يجب ان ... المادة بل التحرك حتى يسهل على الطبيعة مقاومته لان الحر
في التحلل وللمادة لانفصال التحلل لان التحلل يفصل امر المريض من السلامة
والتلف في الاكثر قال الا عند الرطبة الى اخره النفيس
غذاء الصحيح يجب ان يكون مناسبا لمزاجه الذي هو عليه وغذاء المريض يجب
ان يكون مضادا لما عليه من المزاج والحمى اذا كانت حارة يابسة دخانية كانت الاغذية اي
الرطبة موافقة لاصحابها وربما الصبيان المعتادين الاغذية الرطبة فان
المحموم اذا كان صبيا او معتادا بالاغذية الرطبة يعطيه الاغذية الرطبة من وجهين
من حيث انه مضاد لمزاجه المرضي ومن حيث انه مناسب لمزاجه الصحي واما اذا كان
شابا يعطيه من حيث انه مضاد لمزاجه المرضي لكنه لا يعطيه من حيث انه مضاد

لمراجعة الصحي وبعضهم بعضوا قول ابقراط بالحميات البلغمية فان الاغذية الرطبة
تضرها والجواب ان هذا لم يقول لان الحمي بلا بها حارة بالنسبة من حيث هي حمي
فكان الغذاء الرطب نافعا لها بالذات وان اضر في البعض بالعرض لم ذكر ان يزيد
ما ان الحمى قال ينبغي ان يعطى بعض المرضى الغذاء في دفعة بدفعة وبعضهم في
كمية شراب الغذاء وكمية مقداره في كل مرة والدستور في ذلك قوة المريض والحاجة
الى الغذاء اي حال البدن في ذلك على اربعة اوجه لانه اما ان يكون القوة قوية والحاجة
كثيرة او القوة يكون ضعيفة والحاجة قليلة او يكون القوة قوية والحاجة
قليلة او يكون القوة ضعيفة والحاجة كثيرة فان كانت القوة قوية والحاجة
كثيرة غذى بمقدار كثير في مرات اما كثرة المقدار فلانه لو كان قليلا لحادر
الهضم الطبيعي بالقوة الوافية واذا كان كثيرا افنى به الهضم ولا يحتاج ور
واما تعدد المرات فلان الحاجة ولذلك ان كانت القوة ضعيفة والحاجة
قليلا غذى مرة واحدة بمقدار قليلا اما قلة المقدار فلضعف القوة
فانها لا تفي بهضم الكثير واما انه يحصل بكرة مرة واحدة فلقلة حاجة
البدن الى الغذاء وان كانت القوة قوية والحاجة يسيرة غذى مرة
واحدة بمقدار كثير اما انه واحدة فلقلة الحاجة واما كثرة المقدار
فلوفور القوة وان كانت القوة ضعيفة والحاجة كثيرة غذى بمقدار يسير
في مرات كثيرة اما قلة المقدار فلضعف القوة واما انه يجب ان يكون في
مرات كثيرة فلزيادة الحاجة الى الغذاء وينبغي ان يعتبر ذلك بحسب الاسنان
والفصول والبلدان والعادات فان الغني يحتاج الى غذاء كثير في
مرات كثيرة لزيادة القوة والحاجة والشيخ يكفيه في مرة واحدة

غذاء يسير لضعف القوة وقلة الحاجة ويحتاج الطفل الى غذاء يسير في
مرات كثيرة لزيادة الحاجة وضعف القوة وعلى هذا القياس في الفصول
والبلدان والعادات قال انه يدل على نوائب المرض المقلع
النفسير لما كان اعظم اصل الدستور في تغذية المرضى هو معرفة
المرض وازمانه وجب ان ينبه على فوائد التي بها يتوصل الى معرفة ذلك فالمراد
بالمرتبة ذلك اي مرتبة المرض في الحدة والازمان ثم الذي يدل على نوائب المرض
اي على قصر زمان عودها الى اخرها وعلى مرتبة المرض في الحدة والازمان
امور احدها الامراض بانفسها فانا اذا عرفنا ان المرض من اي نوع هو
عرفنا كيفية نوبها وحالها في الحدة والازمان فانه اذا عرف ان الحمى
صفراوية خارجة الورق عرف انها حادة وانها تنوب يوما ويوما لا واذا
عرف انها من السوداء خارجة الورق عرف انها مزمنة وانها تنوب ربعا
والثاني اوقات السنة فانه اذا عرف ان الحمى الخريفية صفراوية عرف انها
اشد من الربيعية والشتوية والثالث تزيد الادوار بعضها على بعض
فانه يدل على الحدة اذا كانت النوبة الثانية من الحمى سواء كانت غبا او ربعا
او نائبة اذا كانت زائدة على النوبة الاولى بما يتقدم الاعراض وطول المكث
وتقدم النوبة كانت حادة ولم يتضح هذه الامور كان الحمى من جنسا الرابع
الاسباب التي تظهر بعده ويعني بذلك علامات النضج وعلامات عدم النضج
والبحران فان عدم هذه الامور يدل على سرعة انقضاء المرض وجده
وتاخرها على امتداده وازمانه ومثل ابقراط في ظهور النفث في ذات الجنب
ولما كان البحران من الاسباب التي تظهر بعد ما يدل على جودته ورداءته

وهو البول والبراز والعرق وهذه الاشياء تدل ايضا على طول المرض وقصره
لكن بتوسط النضج وعدم النضج قال المسيحي اجمل الى فصل
النفيس لما فرغ عن اغذية المرضى نقل الكلام الى اغذية الاصحاء
الغذاء في الاصحاء بحسب التحلل والحاجة الى البدل ففي كل سن
يكون التحلل اكثر والحاجة الى البدل اكثر كانت الحاجة الى الغذاء اكثر
وفي سن الصبي يكون التحلل اكثر مما هو في سائر الاسنان لانه ارطب واحر
لقرب عهده بالمني والروح الحيواني والشاب وان شاركه في الحرارة
فلا يشاركه في الرطوبة والتحلل يتم بالحرارة والرطوبة كليهما وحاجة
الصبي الى البدل ايضا اكثر لانه يحتاج ان يرد على بدنه اكثر مما يتحلل
لانه في سن النمو واذا كانت الحاجة الى الورود في هذا السن اكثر من سائر
الاسنان والتحلل اكثر كانت الحاجة الى الغذاء اكثر فيكون احتمالهم للصوم
وهو الامساك عن الغذاء اقل والشبان لان حاجتهم اقل من الصبيان
لان ورود ما على الابدان يساوي التحلل وتحللهم ايضا اقل من
الصبيان لان الصبيان ارطب من الكهول فان تحللهم اقل من الشبان
لقلة الحرارة والرطوبة وحاجتهم اقل لان الوارد عليهم انقص من
المتحلل فيكون حاجتهم الى الغذاء اقل من حاجة الشبان والصبيان
واحتمالهم للجوع اكثر والمشايخ فانهم اقل حرارة من سائر الاسنان واقرب
اعضائهم الى الاصلية ايبس فيكون تحللهم اقل وحاجتهم الى الايراد ايضا
اقل لان الوارد عليهم من البدل انقص من المتحلل كثيرا فيكون حاجة المشايخ
الى الغذاء اقل لان الوارد عليهم من البدل انقص من المتحلل كثيرا فيكون

حاجة المشايخ الى الغذاء اقل من حاجة سائر الاسنان واحتمالهم للجوع اكثر
قال ما كان من الابدان في النشو الى الغذاء النفيس
قال جالينوس ان هذا الفصل متصل بالفصل الذي قبله لانه يشتمل على تعليل
ما تضمنه الفصل الذي قبله لانه ادعى في الفصل المتقدم ان من كان في النشو
فهو احوج الى الغذاء والشيخ اقل حاجة من غيره واستدل عليه بما ذكر
في هذا الفصل من ان الحار الغريزي في الابدان التي في النشو على غاية ما يكون
عليه من الكثرة وفي المشايخ في غاية القلة لان المحوج الى الغذاء هو الحار
الغريزي الذي يتم به التحليل والتصرف في الغذاء وما هو الا على قلة الحار
الغريزي في الشيوخ لم يحتج بهم لان الحار يحلل الحرارة الغريزية والقرشية واصل
قال الاجواف في الشتاء والربيع الى النوم النفيس
لما فرغ من تقدير الاغذية بحسب الاسنان شرع في تقديرها بحسب الفصول ولما كانت
الحاجة الى الغذاء بمقدار الحار الغريزي والحار الغريزي يكثر في الشتاء
والربيع اما في الشتاء فلاجتماع الحار في الباطن لتكاثف السطوح من برد الهواء
المضاد له واما في الربيع فلمناسبة الربيع لمزاج الحار الرطب وعدم
بلوغه الى التحليل المفرط المقلل لجوهر الحار والغريزي بل حرارة الربيع لا تزيد على
التلطيف والتحليل للاذابة فلذلك كانت الحاجة الى الغذاء في هذين الوقتين
اكثر وما اعتقد من قال الحاجة الى الغذاء في الشتاء اكثر منها في الصيف
لقلة التحلل في الشتاء بسبب التكاثف وكثرة التحلل في الصيف فهو باطل لان
المتحلل الذي هو الحار الغريزي في الشتاء اقوى الا انه لا يندفع بالعرق
كما في الصيف بل يخرج بالبول ولذلك يكثر البول والرسوب في الشتاء اكثر
مما هو في الصيف وايضا

الليل الطويل في الشتاء ويكون النوم اكثر لان الظلمة معينة على النوم والنوم معين
على الهضم والدليل على ان الحار الغريزي اذا كان كثيرا احتاج الى الغذاء
اكثر الاشياء في نابتا ان من كان الحار الغريزي فيه كثيرا فهو الى حاجة الى الغذاء
وكذلك ايضا المرتاضين المستعملين لانواع الرياضة فانه حيث كثر حار بهم الغريزي بما يعانونه
من الرياضة كثر حاجتهم الى الغذاء قال اصعب ما يكون احتمال الطعام
ابو الفرج المفسر لما وضع في الفصل المتقدم من ان الحاجة الى الغذاء يكثر
في الشتاء والربيع دون الصيف والخريف صح فظهر ان احتمال الابدان للغذاء
في الربيع والشتاء اسهل وفي الصيف والخريف صعب قال
ما يستفرغ من البدن ابو الفرج المفسر غرضه بهذا الفصل الدلالة على
موافقة نقص الخلط المستفرغ من البدن فقال ان الذي يدل الاستطلاق وخلاء الوقت
اذا كان من تلقاء نفسه اذا كان من النوع الذي يجب ان يستفرغ وصلح بعض
من ذلك حينه ونشاطه لحط الثقل عن القوة واندفاع الاذى ولا يجد ذلك الاستعداد
الى الضعف بل يحتمله واما اذا لم يكن كذلك بل ما كان يسدفن مادة صالحة يحتاج اليها البدن
وبادر اليه الضعف فخلاء الوقت يكون اما بالفصد واما بالاسهال او بالقيء او
او بالادرار واذا عرفت ذلك فما يكون من تلقاء نفسه فقس عليه فيما يكون بالدواء
لان العارض يحذو الطبيعة وينبغي ان يعتبر الوقت الحاضر من اوقات السنة والبلد
والسن والامراض اي اذا كان ما يستفرغ مادة صفراوية في الصيف والشاب في
البرسام وفي البلد الحار يكون نفعها على الامر الاكثر قال
يستدل ابو الفرج المفسر الدستور في معرفة كمية الاستفراغ ثلثة امور اعتبرها
الامام احدها نوع المادة التي وجب خروجها من البدن وهو المراد بقوله ما
دام الشيء الذي ينبغي ان يستفرغ هو الذي يستفرغ والثاني قوة المريض وهو الذي

عناه بقوله والمريض محتمل له والثالث ان يجد المستفرغ راحة وخفة وهو الذي اراد
بقوله بسهولة حمله وغاية احتمال القوة الى حيث يحصل الغشي فمتى وجب
الاستفراغ فليستفرغ الى نهاية احتمال القوة وبحاله حدوث الغشي قال
انما ينبغي لك ان تستعمل الدواء ابو الفرج المفسر اذا استفرغ الخلط في
غير نضج لا يحصل الاستفراغ الا ما لطف من اللطيف ويبقى الكثيف فلا يقبل
النضج ولا يحصل الاندفاع وفي اول الامر تكون المادة غير نضجة فلهذا منع من
الاستفراغ بالدواء وهو الذي عناه بالتحريك في اول المرض الا اذا كان المرض
مهتاجا شديدا او حادا ممكن ان يعمله بالافراط تقهر الطبيعة ان ترتبط النضج
او يكون منها كالمحتاج الى الاندفاع فانه يجب حينئذ استفراغ المادة ولا يجوز انتظار
النضج وان كان الخلط ثائرا هائجا كان المرض في اوله قال الاشياء التي
ينبغي ان تستفرغ ابو الفرج المفسر غرضه بهذا الفصل بيان جهة الاستفراغ
واراد بالاشياء التي ينبغي ان تستفرغ الاخلاط المولدة للامراض وجعل الدستور في
تعيين جهة الاستفراغ شيئين احدهما ميل المادة اذا كانت مائلة الى جهة كان دفعها
من تلك الجهة اسهل من دفعها عن تلك الجهة ودفعها من جهة اخرى مثل ما اذا كانت
المادة التي يستفرغ من الكبد مائلة الى الامعاء دفع بالاستطلاق وان مالت الى
الكلية دفعت بالادرار وهو الذي اراد بقوله من المواضع التي هي اليها اميل
والثاني ان يكون الجهة عضوا صالحا للاستفراغ اي لا يكون عضوا شريفا فان
المادة التي في الكبد لو مالت الى الصدر والقلب والدماغ لم يجز استفراغها من
تلك الجهات بل يجب ان يصرف عنها الى الاعضاء التي تصلح للاستفراغ مثل الكلى
والامعاء والمثانة والرحم والمعدة والابطين والاربيتين قال الاندفاع
التي بها ابو الفرج المفسر متى عرفت دلائل النضج والانذار بحرانيكم

ثاني او عرق سهل الخفة والراحة واستفراغ الخلط الموجب للمرض الحاصل في فيها
المرض في يوم باحوره اي المرض بحران عام لا ينبغي ان يستعمل الدواء المسهل لان البحران
اذا كان تاما اندفعت المادة بكليتها بدفع الطبيعة فلا احتياج الى الدواء
لان الدواء لا يخلو عن نكاية وضرر بالطبيعة والقوى جميعا واما استعمل الدواء
اذا لم يوجد من الطبيعة دفع تام فيستعين بالدواء قال وقد يحتاج في
الامراض الحادة الى القوة النفسانية وقد بينا ان يحرك الادوية في الامراض
الحادة في الاوايل الا ان اذا كان المرض مهيجا جاذا الخلط هيجا وذلك نادر وقليل قال رالا
انه يحتاج الى الدواء المسهل في اوايل المرض في النزوح ولكن ينبغي ان يستعمل فيه بعد
الامر على ما ينبغي اي ينظر فان كان رجل ان يحمله فانه اذا كان يتقدم بحمية او اطعمه
ترجيه او نفخ فيما دون الشراسيف او سكن او حرارة او كيموسات غليظة لم يجز
الاستفراغ الا بعد ان يستعد ويتخلص اما بالهضم وبالنضج او بالتحليل اي بالتلطيف او
بالارخاء او بالتسكين على حسب ما يجب وهو المراد بقوله فقد بر الامر على ما ينبغي

قال اذا كان النوم في مرض الى القوة النفسانية اراد بقوله
وجعا اي ضرر الانه في مقابلة النفع ودليل ان الطبيعة اقوى ما يكون على دفع المرض
ومعاودته في حالة النوم لاجتماع الحرارة الغريزية في الباطن واشتغالها بهضم الفضول
وانضاج المواد فحصول المرض على الطبيعة من اقوى خلالها دل على شر واما اذا
نفع النوم لم يكن ذلك من علامات الموت لانه يدل على قوة الطبيعة على مقاومة ما
حال اجتماع الحرارة الغريزية في الباطن قال متى تجاوز النوم الى القوة
النفسانية النوم والارق اذا جاوز كل واحد منهما المقدار القصد فتلك
علامة رديئة المراد بالارق السهر وكل واحد من النوم والسهر اذا جاوز
مقدار الاعتدال وهو الذي اراده بالقصد لان الطبيعة تقصر في كل واحد منهما

الى المقدار المعتدل كان رديا لان النوم المفرط يكون من رطوبة مفرطة فان كان معها
برد حدث سبات وان كان معها حرارة حصل ليثرغس والسهر المفرط من يبس مفرط
فان كان معه برد حدث جمود وان كان معه حرارة حدث اختلاط قال
لا الشبع ولا الجوع الى القوة النفسانية وقد مضى فيما تقدم ان كل كثير عدو
للطبيعة وان كل حالة طبيعية تتغير تدل على تغير المزاج عن حالتها الطبيعية فلم
يكن محمودا ولان الشبع المفرط اما لعدم الاحساس بالحاجة او لامتلاء البدن
او لعدم الدافعة او لقلة التحلل والجوع المفرط يكون اما لبرد المعدة او لكثرة
السوداء المنبهة على الشهوة فيها او لرقة الاخلاط وتحلل البدن او لنقصان
ما يعتدم من البدن وكل هذه الامور ليس بمحمود قال الاعياء الذي لا يعرف
له سبب يدل على المرض النفسانية الاعياء بلادة تلحق القوة المحركة عن دفع الثقيل
وحط الخفيف وسببه اما ضعف القوة او ثقلها بسبب خلط ينصب الى الاعضاء كما
في الفضلات بعد الرياضة يوجد ذلك بما فيه يوجد من اندفاع الخلط الى خارج
في الحركة بما لا بد منه وهو الذي قال بعد الاعياء الذي لا يعرف له سبب يكون من امتلاء مفرط
اندفعت المادة بنفسها من غير تحرك الى الفضلات وذلك يدل على المرض قال
من وجهة شيء من بدنه الى القوة النفسانية الارواح النفسانية تغلظ وتكدر في
الماليخوليا بسبب كثرة الابخرة الدخانية السوداوية فيمنع من النفوذ في الاعضاء
او ان نفذت لغلظها الحس فيعرض لهم ان لا يحسوا بالوجع كما حكي عن
انه كوى انه بعض المجانين في سلعة ولم يحس بذلك وكان يحرك ويرض من بدنه ولا يحس
قال الابدان التي تهزل الى القوة النفسانية الهزال اذا كان بالتدريج
يكون ما نقص من البدن انما يكون قد نقص عن الاعضاء الاصلية والقوى بعد لم تكسر
قوته فيمكن اعادتها الى الخصب بالتوسع في الغذاء كما في من هزل بسبب حمية او
الاستفراغ

قال الناقه من المرض اذا كان ينال من الغذاء ولا يتقوى به فذلك يدل على
انه يحمل على بدنه اكثر مما [يحتمل] واذا كان ذلك وهو لا ينال منه دل على ان بدنه يحتاج
الى استفراغ التفسير ينال من الغذاء معناه انه يرد على بدنه غذاء
واذا ورد على البدن منه كثير وفوق ما تحتمله ضعف لم يهضم انهضاما تاما ولا يصير دما
محمودا لم ينتفع به بطريق الفضل ولم يتقو البدن منه واما اذا اكل قليلا ولم
تزايد القوة دل على ان ثم مادة في البدن تحيل الغذاء اليه وهي … ولا
يزيد في جوهر البدن قال كل بدن تريد تنقيته الى قوله التفسير
كل بدن تريد تنقيته فينبغي ان تجعل ما تريد اخراجه يتحرك فيه بسهولة اي تجعله منفتح
المجاري والمنافذ ملطفا بالادوية والاغذية الملطفة المنضجة والحمام حتى اذا
استعمل المسهل او المقيء سهل خروج الاخلاط ولم يكرب ولم يتشوش قال
البدن الذي ليس بالنقي كلما غذوته زدته شرا التفسير اي من كان في
معدته اخلاط رديئة … الغذاء شرا لان الغذاء يفسد في معدته ولئن
كان جيدا ايضا واذا زادت الاخلاط الفاسدة ازداد الشر لانه يزيد مادة المرض
قال لان يملأ البدن من الشراب اسهل من ان يملأ من الطعام التفسير الامتلاء من الشراب
اسهل واسرع نفوذا من الامتلاء اجابة الى الهضم … وذلك للطافة جوهره
ورقته وخفته و… وحرارته وهذه الاسباب كلها تعين على الهضم
والاجابة قال البقايا التي تبقى من الامراض في البحرانات التفسير
البقايا التي تبقى بعد البحران هي المواد الفاسدة التي تبقى بعد المرض فان البدن
الناقه … وهي بقية المرض لا تصلح للاعتداد … بدن الناقه على تحليلها
ودفعها فتعفن ويعود المرض قال من … البول الى قوله التفسير
الطبيعة … عند البول … فيحصل منها … الطبيعة والمرض

ومنازعته وموجب ذلك قلق المريض واما بعد هذه الليلة فيكون الحصل امر
المريض يكون اخف في الامر الاكثر لان الغالب في الامراض انقضاؤها
الى السلامة وانما خصص بالليلة لانه يكون البحران في النهار لا محالة
… وذلك يكون غالبا بالليل ولان المريض يخلو بالليل فيتفرغ
لمقاساة المرض ويحس بصعوبة المرض اكثر قال عند استطلاق
البطن الى قوله التفسير الوان البراز اذا كانت مختلفة في الاطلاق
سواء كان ابيض او اسود … لانه يدل على ان البدن يسحج كيموسات
مختلفة كثيرة اذ لم تكن تعزى الى انواع رديئة اي … تلون من الاخلاط
المحمودة ومن اللحم ومن … الاعضاء فان ذلك يدل على ان الدواء بلغ
الى النكاية في جوهر الاعضاء قال من اشتكى الحلق الى قوله
التفسير اذا حدث شكاية في الحلق لخراج حدث بثور … خراجات في
البدن … ذلك … من الاخلاط … ما كان في البدن من مادة
… فقط دفعتها الطبيعة اما من الدماغ الى الحلق او من داخل البدن الى
خارجه حتى حدث بثور وخراجات وربما كان ذلك من امتلاء البدن فلذلك
قال … البدن اي ينظر في البول والبراز فان دل ذلك
على الامتلاء استفرغ ومنع الغذاء … وان دل على … البدن يدبر بالاغذية
فقط قال متى كان بالناقه جوع الى قوله التفسير يعني بالجوع
حاجة البدن … الى الغذاء ولا … وهو … ضد الموافقة
… في تلك الحال انما يحلل من البدن ويزيد في الحاجة الى الغذاء قال
متى ورد على البدن غذاء خارج عن الطبيعة كثير فذلك يحدث مرضا ويدل على
ذلك برؤه التفسير غذاء خارج عن الطبع كثيرا … يكون من الكثير

بمقدار ما لا تحمله الطبيعة ولا تسكن الى الغذاء اذا بلغ في الكثرة الى حيث لا تقوى
الطبيعة عليها لم تحسن هضمها وتولدت منها مواد فضلية وان ذلك موجب للمرض
ويدل على ذلك برؤه ان برؤ عقيب الاستفراغ تدل على ان المرض اوجبه
ذلك الامتلاء قال ما كان من الاشياء الى اخ. التفسير
الغذاء اذا كان لطيفا يكون سريع الاستحالة الى جوهر العضو سريع الانفعال
عنه ايضا بسرعة ودفعها الطبيعة بسرعة فيكون خروجه اي خروج الفاضل
يكون سريعا قال التقدم بالقضية التفسير المواد في الامراض
الحادة تكون متحركة على الاسراع اي تكون سريع الاستحالة الى الفساد والنضج فالعلامات
الدالة على السلامة والتلف لا تكون موثوقا بها لسرعة التغير على الحكم المتقدم
الى غيره قال من كان بطنه في شبابه الى اخ التفسير لين بطن
الشباب بحسب السن لا بحسب الهضم انما يكون على الاكثر بسرعة انحدار الطعام
من المعدة الى الامعاء قبل ان يجري الى الكبد المقدار الواجب لوجود حرارة لذاعة
توجب ذلك فلقد او بسبب ضعف القوة الماسكة لوجود ... في المعدة في الشباب
فاذا اسن قل الحرارة وقل حر المعدة وتقوى الماسكة فيمكث الطعام في المعدة
الى ان يعصر الكبد جميع الكيلوس وتجف البراز واما لين بطن الشباب في الاكثر فلوزاع ررمر
لحرارة آلات الغذاء يستدعي رطوبة الثفل ويجمعها وعند الشيوخ يقل الحرارة
والتشبيع ويلين البطن او لان المعدة تشتهي من الطعام اكثر مما يحتاج اليه لوجود
الحرارة فيها فتمتص جميع الرطوبات الى الكبد ويجف الثفل وعند الشيوخ يبرد
المعدة ويشتهي الطعام اكثر مما يحتاج اليه الكبد ويبقى في الثفل رطوبات ويلين الثفل
قال شرب الشراب يشفي الجوع التفسير يعني شرب الخمر دواء الجوع
الشهوة الكلبية وهي تحدث اما لبرد فم المعدة وسببه اخر كيموسات حامضية

بلغمية او سوداوية والخمر نافع لجميع ذلك لانه يسخن فم المعدة ويلطف الكيموسات
الغليظة ويكثر الابخرة قال ما كان من الامراض يحدث عن الامتلاء فشفاؤه
يكون بالاستفراغ وما كان منها يحدث عن الاستفراغ الى اخ. التفسير
حاصله ان سبب الامتلاء وان الاستفراغ على العموم بالحفظ حتى يصير معناه ان المرض
الذي يحدث بسبب الامتلاء فالاستفراغ يدفعه وبالضد ويجوز ان يحمل على ان
المرض الحادث من الاستفراغ علاجه بالامتلاء واي حادث من الاستفراغ علاجه
بالامتلاء وكذلك غيره من سائر الامراض يعالج بالضد لان الضد علاجه الضد ويقرب
مما يعالج ان الامتلاء قد يعالج بالامساك دون الاستفراغ والحمى يعالج بالمسخنات
فظاهر قول بقراط ان كل مرض يعالج بالضد لان الامساك يوجب التحلل البدني من
غير بدل فيكون ذلك ايضا استفراغا والحمى اذا استولى المسخن فيكون اما للطيف
الغليظ او لتقطيع المادة او لتفتيح السدد وكل ذلك علاج بالمضادة.
قال ان البحران يأتي في الامراض الحادة في اربعة عشر يوما التفسير
حد البحران تغير يحصل من معاودة الطبيعة والمرض يفضل فيه حال المريض اما الى
السلامة او الى التلف في الامراض الحادة فالمراد بها ما يكون حادا وذلك لا في الغاية
القصوى ويكون مثل هذه الامراض لا يتجاوز الرابع عشر قال الرابع
ينذر بالسابع الى اخ التفسير البحران يجري على الاسابيع وانصافها على
انصاف الاسابيع وهي الارابيع فان الارابيع مندرجة بالاسابيع ويوم الانذار يوم
يظهر فيه علامة تدل على بحران يأتي فيما بعد لكن اسبوع البحران ليس اسبوعا تاما
بل هو ستة ايام وثلثا يوم ونصف ثمن يوم اي ستة ايام وستة عشر ساعة ونصف
ويكون البحران الاول في اليوم السابع في الساعة السابعة عشر ونصف وسبعة ساعات
ونصف من هذا اليوم محسوب من الاسبوع الثاني جزء اقل من نصف اليوم فكذلك
لم يحسب الاسبوع الثاني من اليوم السابع بل من اليوم الثامن ولم يكن الاسبوع الثالث

منفصلا بالاسبوع الاول بل منفصلا عنه والاسبوع الثاني يتم بسبعة عشر يوما
واحدى عشر ساعة ويكون اخر الاسبوع الثاني في اليوم الرابع عشر في الساعة
الحادي عشر منه وبقي له ثلاثة عشر ساعة من هذا اليوم من حساب الاسبوع
الثالث فلذلك يحسبوا الاسبوع الثالث اخر الرابع عشر لان الماضي من هذا اليوم
اليوم اكثر من نصفه فيكون داخلا في الاسبوع الثالث فلا جرم كان الاسبوع
الثالث متصلا بالاسبوع الثاني اما بقية اسابيع فهو عشرون يوما واربع
ساعات ونصف فما ثنى من الاسبوع الثالث في اليوم الحادي والعشرين
فلذلك كان الاولى ان يحسب البحران الثالث في اليوم العشرين والشارح هو في ذلك معتبر
بالتجربة لان المرضى الذين جربت احوالهم يكاد بهم على التحرك الطبيعي الى بحرانهم الثالث
في العشرين والاربعين والستين والثمانين والمائة قال لم الربيع الصيفية
الى النقه النكس الصيف يذيب الاخلاط ويحلل المسام فان كانت
القوة قوية وحدث من الهواء معينة على الدفع فانقضى مادة المرض ودفعها بسرعة
ولذلك نضجت زادت الحر الهواء ضعفها بالارخاء فيستقط صاحبها
وكانت الامراض الصيفية كلها قصيرة لانه من الربيع بطول المدة لانه
طويل المدة فعاش عليه عنه قال لان يكون الحمى الى حدح
النكس اذا كان الحمى بعد النضج الاستلا اعان على اذابة المادة
ونزحتها وتحليلها وكان ذلك سبب لتنقية النضج والنضج الحادث بعد الحمى
هو النضج الحادث من الاعضاء وجفاف في العضلات ويعم علاجه فكان
الاولى اذا هي الثاني قال لا ينبغي ان يعتبر الى النقه النكس ان الحق
الذي يعرض المرضى الى العياس وهو سكون المرض من بعد البحران وتراعلامات
النضج ولا شك ان ذلك الاوثق بحظ للطبيب ان يعتبر ذلك وارادنا لامور
الصعبة التي على تحير العياس من الاضطراب والتشويش الذي يوجد عند البحران بعد علامات

النضج فقال لا يهولك ذلك الى الحوف ذلك الصعبة السلامة على الامر الاكثر قال
من كانت به حمى الى النقه النكس الحمى اذا كانت قوية او حدث كثيرا
فهو لم يحلل ان الباعث الجلد على غلظ الكيموسات او على الامتلاء المزمن
وكل ذلك يدل على طول المرض واما اذا هو البدن الذي ما ينقضه الحمى وحر الهوى
ورقة الاخلاط وتحلل البدن يكون ذلك من ضعف القوة حتى ... والتحلل
بالمبع والبدن قال ما دام المرض الى النقه النكس اذا استرخ
المادة في اول الامر حصل المادة على الطبيعة يسهل عليها الانضاج والدفع
وعند المنتهى يقع البحران وقد بينا ان من مراسم البحران التحرك بل يحب
التحرك بل يحب السكون قال ان جميع الاسباب الى النقه النكس
عنى بالاسباب اعراض المرض والعلامات الدالة على نوع المرض وكل ذلك يعرف
في المنتهى لان صورة المرض يظهر في المنتهى ولا يكون في الابتداء ولعصب
في الاخلاط قال اذا كان العادة الى النقه النكس قوله يحكم
اي تناول من الغذاء بعد فضلا ... على شر ... النقاء كلال
قال ان في الحمى لان الى النقه النكس لان من اكل الطعام
ولا يزيد بدنه يدل على ان الطعام يستحيل فضلا وكيموسا رديا وتتولد من ذلك
فضلات كثيرة اذا امتلات وامتلاء البدن منها يبطل الشهوة واما اذا لم
يشته الطعام ... الطبيعة على نضج العضو ودفع المادة
حتى يدفعها او يحللها ويعود الشهوة والمراد بقوله ... هو في
فصول ... عند نعيا كان قال صحة الذهن الى النقه
النكس صحة الذهن ... القوة النفسانية والاشتهاء للطعام سلامته
يدل على سلامة القوة الطبيعية وسلامة القوى المذكورة يعرف سلامته

محلهما اعني الكبد والدماغ وسلامة هاتين العضوين وسلامة اعضا[illegible]
الرئيسة او بعضها علامة حسنة وآفتهما علامة رديئة قال اذا كان
المرض ملايما لطبيعة المريض وسنه وسحنته والوقت الحاضر من اوقات السنة
الى الفرع النفسي المراد من طبيعة المريض المزاج الاصلي يعني كل ما كان برجمة
المرض مضادا للمزاج الاصلي والعارضي بسبب السن والبلد والفصل دل
على عظم سببه لان هذه الاسباب كلها معينة وهذه [illegible] على الكل وهو حدث مع
كثرة وجود ما ينافيه دل على عظم فيكون [illegible] على الامر الاكثر والتجربة تصححه
فان الحبن مثلا اذا كان في [illegible] السحو [illegible] وفي البلد البارد وفي الشتاء
قل ما يسلم ولو كان رجلا شابا في الصيف في البلد الحار كان المزاج في
طبعه يسلم على الامر الاكثر والمفلوج حاله على ضد ذلك قال لين
الاجود في كل مرض الى الفرع النفسي [illegible] ما يلي السرة الى ما يليها من
فوق والمراد بالسمة [illegible] ما يلي السرة الى العانة وتحت الضرع وهو الى [illegible] الطرفين
دل على [illegible] الاعمال الطبيعية وجودة الهضم
ورقتها [illegible] دل على ضعف الامعاء [illegible] ولذلك كان الاسهال
معه خطرا لانه يسحج الامعاء [illegible] لضعفها قال من كان بدنه صحيحا
الى الفرع النفسي اراد بالصحيح [illegible] العضو [illegible] هذا الاسنان
اذا [illegible] الامعاء [illegible] والطبع [illegible]
[illegible] ضعف القوى و[illegible] القوى [illegible]
[illegible] فكره [illegible]
من [illegible] الاعضا [illegible] الغذاء يضعف

القوى [illegible] وما يتولد [illegible] اخلاط فضلية يسقط القوى [illegible] ويضعفها
ويفضي [illegible] الى سقوط القوى و[illegible] قال من كان بدنه
صحيحا الى الفرع النفسي [illegible] انما هو لفساد الطبع بالخلط
المحمود [illegible] الدوا [illegible] المادة الفضلية قال
ما كان من الطعام الى الفرع النفسي الطعام اذا كان لذيذا اقبلت الطبيعة
[illegible] عليه وتحسن هضمه [illegible] الهضم [illegible] الطبيعة
[illegible] البدن [illegible] قال الكهول الى الفرع النفسي
اخلاط الكهول [illegible] سوداوية [illegible] وفي الشبان
[illegible] صفراوية [illegible] فلذلك كان الشبان [illegible] الى المرض
واما اذا احدث [illegible] الكهول مرض [illegible] الى [illegible] كثيرا [illegible] المرض
المزمن [illegible] الى [illegible] كثير [illegible]
فيهم قليل فلذلك [illegible] الامراض المزمنة [illegible] الكهول قال
[illegible] الى الفرع النفسي [illegible] بالبحوحة [illegible] والنحيح
[illegible] الراس [illegible] والصدر والشيخ اذا كان [illegible]
[illegible] ضعف حرارته الغريزية [illegible] الغريزية [illegible] المرض
[illegible] الغريزية [illegible]
[illegible] هذا [illegible] الامراض [illegible] البلغمية [illegible] هذا المرض [illegible]
قال من [illegible] الى الفرع النفسي اذا كان [illegible]
من غير سبب ظاهر [illegible] في [illegible] من [illegible]
[illegible] في [illegible] الوريدي الذي [illegible] الهوا [illegible]
الرية الى [illegible] الشريان [illegible] الذي [illegible] الروح من القلب

الى البدن واذا اكثر دل على انه استكمل هذه السرعة حتى يمنع الاستنشاق
اصلا ويموت صاحبها فجاة قال السكتة الى الفرع النفساني
السكتة لما كانت لسدة تامة وورم في الدماغ او تشنج في بطونه بعدم معها اكثر
الحركة الاكرة الحجاب للتنفس وذلك ايضا يعسر فاذا قوت امتنع وكذلك التنفس
ايضا فوقع الموت ضرورة والضعيف لا يسهل برؤها لان الدماغ يغتذي بغذاء
بارد رطب والسكتة ايضا تحدث من مادة باردة رطبة فما يرد على الدماغ من
الغذا يحيلا الى مادة المرض ويعسر العلاج قال الذين يختنقون ويصيرون
الى حد الغشي ولم يبلغوا الى الفرع النفساني معنى هذا الفصل ان
المخنوق اذا ازبد لم يعش وان لم يزبد امكن ان يعيش ودليله ان الزبد هو اشتمال
اجزاء دخانية مع اجزاء رطبة تختلط الرطوبات بالاجزاء الدخانية وتصعد عنها وسببه
اما منع الهواء او منع الماء او كلاهما والثاني يظهر في المخنوق بسبب اجتماع الابخرة
الدخانية التي كانت تندفع مع الهواء من القلب الى الرئة واحتباسها مع الهواء
الذي يخرج بالانعكاس فاذا احتبست وترددت واندفعت كان او عجيبا بالرئة
مع الرطوبة التي هناك وحاله ذلك فهذا احتقنت حرارة الغريزية بحبس ببخر الابخرة
المحتبسة فيكون بصدد الموت المحصور ومسلم في الزبد لانه يحدث من تحرك الهواء
المخالط للزبد للرطوبة فقط وعند اجتماع شي في القلب قال من كان بدنه
غليظا جدا الى الفرع النفساني يعني بالغليظ السمين والموت الطبيعي انه اسرع
لان حرارته الغريزية تكون ضعيفة بسبب ضيق العروق لكثرة اللحم والشحم فتكون
القوى مضغوطة والروح التي يتروح بها القوى وتحف غير مواسية فيضعف القوى
وتحلل الحار الغريزي ويسطو مواد في فضلة شعلها وتخنقها قال صاحب الصرع
الى الفرع النفساني اذا حدث الصرع البلغمي وهو اذا حدث بالصبي ترجى
زواله اذا صار شابا بالسخونة مزاجه حينئذ وكذا اذا انتقل الى بلد اسخن

او الى تدبير اسخن ويسهل زوال الصرع عن الصبي لان المادة التي تكون سببا للصرع الناقصة
في الصرع تكون رقيقة سريعة القبول للعلاج والنضج قال اذا كان وجعان معا
الى الفرع النفساني اذا نا راى ان الاقوى الحوري لا يظهر الضعيف وهذا
مطرد في جميع الكيفيات تبعا للاضواء والاصوات والطعوم والروائح وكذلك
اللذات والالام النفسانية قال في وقت تولد المدة الى الفرع النفساني
العضو والدم يعرض لهما عند تولد المدة حالة شبيهة بالغليان فيحصل الالم وتتولد
الحمى لشدة حرارة الغليان قال كل حركة يتحرك بها البدن الى الفرع النفساني
الرياضة اذا كانت معتدلة المقدار انعشت الحرارة الغريزية وقوت الطبيعة واذا
افرطت اوجعت الاعضاء بما تحدث من المواد الى العضلات ومما كلت من الحرارة
بافراطها الى بلوغها الى حد التعب فهي نافعة واذا انتقل الى مقدار يتجاوز
عن الاعتدال يوجب التعب فاذا قطعت في هذه الحالة استراح الاعضاء من اعياء ح
التعب قال من اعتاد تعبا ما الى الفرع النفساني هذا لان العضو
الذي يعتاد التعب يصير اقوى واصلب من الذي لم يعتد فيكون اقل للتعب قال
ما اعتاده الانسان الى الفرع النفساني كلما اعتاده الانسان فيلاد منه
اعلم مثلا اذا اكل طعاما رديا ويولد منه كيموس رديء يتغير مزاج البدن على طول
الزمان الى كيفيته فان لم يعقل البدل به يحيث صار مزاج الاعضاء شبيهة
بذلك الغذاء الردي بعدسه لان الغذاء يجب ان يكون شبيها بالمغتدي وكذلك
حال هواء ردي مع الروح وعلى هذا فقس سائر الكيفيات النفسانية اذا صارت
عادة ودام بالاشتغال بتدبير الى تدبير آخر لان البدن اذا استمر على تدبير واحد
اضر تغيره اضرارا اشد من اعتقد الاضطرار الى تغيره بخلاف ما اذا تحمل عادات
مختلفة ولكن يكون المراد بذلك الانتقال من العادة الردية الى غيرها قال
استعمال الكثير الى الفرع النفساني قوام الطبيعة الاعتدال وكلما

جاوزت فهو مضر لها والمخفف للطبيعة مقاوم لها وكل ما قاوم الطبيعة كان خطرا
واما اذا كان علاجا لما يزعجني في اول العلة وان الذي قد صار عادة فلم لا
عني ايضا وكانه لما ذكر في الفصل المتقدم انه يستعمل ما اعتاده الى شرع في شرح
هذا الفصل لشرح كيف لا يجوز لكن يجوز دفعه بل بالتدريج قال ان احتجت
الى الفرع النفسي المراد بهذا الفصل انه اذا عرف الطبيب بالدلائل
والعلامات صواب شرع من التدبير واستعمله ولم يظهر له اثر في البرء ولم ير التي هي
على حاله لم يجب له الانتقال الى نوع اخر لانه ربما خرج البرء لغلظ المادة ولزوجتها
حتى يعسر نضجها وتحليلها ولم يرد به دوا واصل لانه يجوز الانتقال فيه الى دوا
اخر من نوعه فان الدوا الواحد اذا الفت الطبيعة بها لم تنزعج عنها اصلا
قال من كان بطنه لينا الى الفرع النفسي قد مر في فصل
اخر ان الشاب اللين البطن يلين بطنه في الشيخوخة واللين البطن يجف بطنه
في الشيخوخة والذي يكون حاله في سن الشباب الجيد لانه يستفرغ فضلا ثم
ويسمى بدنه في سن الشباب ويجتمع الفضلات فيلين البطن في الشيخوخة فيكون
بعض الامر اخر وحال من يبس بطنه في الشباب ويلين في الشيخوخة يكون
على العكس من ذلك اي يكون حاله في الشيخوخة اجود قال عظم البدن
الى الفرع النفسي اراد بعظم البدن طول القامة وذلك يضر في الشيخوخة
لانه ينحني ويمكن ان المراد به السمين وهو الزائد في العرض والعمق او الغليظ بالخلقة
وهو الزائد في الاعضاء الباطنة لان مثل هذا الانسان يحتاج الى غذا اكثير
لا يقصر هضمه طبيعة الشاب ويقصر عنه طبيعة الشيخ فلذلك كره في الشيخوخة
ولم يكره في الشبيبة ☉ المقالة الثالثة
قال ان انقلابات اوقات السنة الى الفرع النفسي المراد بانقلاب

اوقات السنة تغيرها الى كيفية مفرطة من حر او برد خصوصا اذا كان بافراط وقد
يكون التغير الى افراط طبيعته وقد يكون الى خلاف طبيعته وبعضهم فهم من الانقلاب
الانتقال من فصل الى آخر وابطله جالينوس لان ذلك كان يولد الامراض المناسبة
كذلك يستولي الامراض المضادة ايضا لكن ذلك وارد عليه ايضا وابطله الشارح
بانه اذا صار الصيف شتويا جاز في السنة الواحدة شتاآن وكثرت الامراض
الشتوية قلنا فالسؤال باق على حاله لان فعل الامراض الصيفية مفقود الكلام
بعينه بل الجواب الصحيح لان انتقال الفصل عن طبيعته كثيرا قال لكن
من الطبائع الى الفرع النفسي كل فصل اما ان يكون مناسبا للمزاج او
مضادا وعلى كلا التقديرين فالمزاج اما صحي واما مرضي فهذه اربعة اقسام
المزاج الصحي المناسب وهو نوع والمزاج الصحي المخالف وهو ضار والمزاج
المرضي المناسب وهو ضار والمزاج المرضي المضاد وهو نافع ايضا وعرفنا
من ذلك ان الصحيح ينتفع بالفصل المناسب له اذا لم يفرط ويتضرر بالمضاد
والمريض ينتفع بالمضاد ويتضرر بالمناسب فظهر قول الامام لكن بعض الطبائع
اي بعض الامزجة ينتفع بالصيف دون الشتاء وبعضها بالعكس من ذلك قال
كل واحد من الامراض الى الفرع النفسي المراد بهذا الفصل ان الامراض
معاودة لها بحسب الفصول والاسنان والبلدان والتدبير فان الامراض في الحدوث
عند الفصل المضادة اجود في الزوال لها عند الفصل المناسبة لذلك
وكذلك نسبة الامراض الى الاسنان والبلدان والتدابير قال متى كان
في وقت الى الفرع النفسي مثل هذا الفصل المشابهة بالحر يحدث الامراض الحارة قال الجنوب يحدث ثقلا في السمع الى الفرع النفسي
الجنوب بطبيعته حار رطب فيملا الراس من الابخرة ويكدر الحواس ويرخي القوى

النفسانيه وكذلك يوجب الثقل والكسل في البدن واما الشمال فيولد امراض
العصر لانها تعصر الرطوبات الفضليه وتمنعها عن التحليل حتى يعرض لها الانصباب
ويعرض مثل الزكام والنزله وامراض الحلق ويتبع ذلك السعال ووجع
الاضلاع والصدور ويعقل البطن لانعصار عضل المعده من البرد
الذي يوجبه الشمال ولقرار البرد بالمثانه يحتبس لانها عضو عصبي يوجب
عسر البول قال اذا كان الصيف شبيها بالربيع الى قوله النفس
مثل هذا الصيف يكون حارا رطبا فيعفن ويحلل برطوبته ليلا يحرق
فيوجب العرق في الحميات قال اذا احتبس المطر الى قوله النفس
عند احتباس المطر يكون الحمى اشد واصعب لان الهوا اليابس يجذب البدن
الى الطبع المرار الا انه يقل الحميات لقلة العفونه في الهوا اذا كان يابسا
ولا يطول مدتها فلهذا لم يكن بين هذا الفصل وما بعده تناقض وهو قوله
قلة المطر يكون معها حميات على ان احتباس المطر عنى قلته قال
اذا كان اوقات السنه لازمه لنظامها الى قوله النفس اراد
بقوله لازمه لنظامها اي كانت على طبايعها وبقوله وكان في كل وقت منها
ينبغي ان يكون فيه اي على مقدار المعتدل لا مجاوزا الى الافراط قال واذا كانت
اوقات السنه كذلك كانت الامراض غير طويله وهو المراد بقوله حسن ولا مختلطه
وهو المراد بقوله حسن النظام ولا الاعراض رديه وهو المراد بقوله حسن
البحران اذ الغرض الفصول طبايعها كانت الامراض على ذلك قال
اني لم يخف الى قوله النفس المراد بالاوقات البرود الامراض
التي الخريف فانه اقبل الامراض في الخريف فيها الحر والبرد والحر المختلف
اشد لكان [illegible] ولان العفونه [illegible] الاخلاط [illegible] لكثرة

التحلل في الصيف ... لان الخريف زمان ... لضعف الحر
وشتغ ... الا ان [illegible] المرض [illegible] الاملاف
اذا كان المرض متلفا قال الخريف [illegible] السل ... النفس ذلك لانه
يحبس ... ويعصر الرطوبات فتكثر النزلات وصلب الات النفس ... اهم
قال واما في اوقات السنه الى قوله النفس لما كان الابدان ... المزاج
بسبب تعقيل ... ادرك ذلك بقرب طبيعة الربيع لها الى الاعتدال فيقل الامراض
في الربيع فلذلك لم يذكر الامراض في الربيع واما اذا دامت الرطوبه في الربيع او طبت
الابدان في الرطوبه حتى يصادفها حر الربيع فمسلية مثل الرطوبات فتتم سبب
العفونه لان القابل للعفن هو الرطوبه والفاعل له هو الحراره فتكثر الحمى والحميات
الحاده وخصوصا في المستعدين لذلك وهم اصحاب الطبايع الرطبه فان مالت
الرطوبه العفنه الى الاسفل نحو الامعا سحجت وصيرت اختلاف دم وان مالت
الى اعالي البدن صدعت ... وصار الصداع في اكثر الامر في النسا ... الطبايع الرطبه
تمثل المادة الى الاسفل لبرد المزاج ... ولكثرة ما يعرض اختلاف الدم
للنسا ... اصحاب الطبايع الرطبه قال ومتى كان الشتا مطيرا جنوبيا
الى قوله النفس متى دام الشتا على الرطوبه امتلات الابدان من الرطوبه
ومالت الى اللين والتخلخل خصوصا ابدان النسا ... والربيع الشمالي
وصلب البرد الى الاعماق ... البدن ... طبعا ... منها
من الرطوبات ... من هو اضعف وخصوصا بعض
الرطوبات ... البدن ... ذلك ... اختلاف الدم ... عند ما
يشتد ... الربيع اذا كان شماليا ... المواد التي كثرت في البدن بسبب الشتا
الجنوبي ... المسام ... ما حتى ... يعرض اختلاف الدم

عند ميلها الى الاسافل ومثل الرمد عند ميلها الى الاعالي ويكون الرمد يابسًا
لان الحر يكون ويكشف سطحه الخارج بسبب الشمال فيمنع سيلان الدمع ويكثر
النزلات لان الشمال يعصر الرطوبات حتى ينحدر من الرأس وخصوصًا في الكهول
لمناسبة مزاجهم بالبرد واليبس للشمال ولا يكون بحرانها سريعًا لاقتضاء
طبيعة الفصل ذلك واما على قول من اراد كلمة لا وقرا الامرض سريعًا فالكلام
واضح على ما تقرر في طول امراض الكهول قال فاذا كان الصيف قليل
المطر الى قوله الغير المنفسر رطوبة الخريف بعد الابدان التي يبست بسبب يبس
الصيف للامراض البلغمية لا تعرض في الخريف لكن في الخريف يمتلئ البدن
والدماغ من الرطوبات فاذا ورد عليها برد الشتاء حبس المواد فان لم
يقدر الدماغ على دفعها حدث الصداع وان دفعها حدث سعال وزكام
وبحوحة فان انصبت الى الرئة حدث السل قال فان كان
الخريف شماليًا الى قوله الغير المنفسر هذا عطف على الفصل الاول
وتقديره فان كان مع كون الصيف شماليًا يجيء الخريف ايضًا شماليًا انفع
المرطوبين لانه يعدل مزاجهم بعد بل هذين الفصلين اياهم واما من لم يكن
مرطوبًا فتغلب عليهم يبس مفرط ومرار كثير ويكثر فيهم الامراض المذكورة
قال ان حالات الهواء الى قوله الغير المنفسر انما صار وقلة المطر اصح
مكثرة لان الهواء اذا رطب بالافراط بلد الحواس وضعف الهضم وصار مستعدًا
للعفن قال فاما الامراض التي تحدث الى قوله الغير المنفسر فلان عند
لان الهواء الرطب مستعد للعفونة سريعة فيكثر الحميات بسبب ذلك وتطول مدتها
بسبب كثرة الرطوبات واستطلاق البطن لكثرة الرطوبات عند ميلها الى الاسافل
والصرع والبحة والسكتة عند ميلها الى الرأس او السل او الرمد او وجع المفاصل

واختلاف الدم لكثرة المواد وانصبابها الى مواضع هذه الاعضاء وكذلك تقطير
البول ووجع المفاصل اراد به النابتر ويعمه علة حقاق المفاصل قال فاما حالات
الهواء الى قوله الغير المنفسر الشمال اليابسة تنشف الرطوبات تصلب البدن ولاجل ذلك
يصفو السمع ويحتبس البطن لجمود الحرارة الوبرية وحصرها في البطن يقوى البدن ويسلم
ويجود ولكون البرد يمنع العين للطافته وتحلل فيحدث الدمع فيه
وربما يحدث وجع الصدر ربما يوجب من امراض الصدر وعلى مثل ذلك يوجب الخسوف
الامراض المذكورة قال واما في اوقات السنة الى قوله الغير المنفسر الصبيان
ومن كان يليهم في السن لاعتدال امزجتهم يوافقهم الربيع وما قرب من الصيف
الى الاعتدال لان الاعتدال يحفظ بالاعتدال واما ما في الانسان فخرج به من
الاعتدال يوافقهم من الفصول ما يضاد مزاجهم حتى يوافق الصيف للشيخ
والشتاء للشباب قال الامراض كلها تحدث في اوقات السنة الى آخر
الغير المنفسر الفاعل للمرض ليس هو الهواء فقط بل وسائر الاسباب الضرورية
التي توجد في جميع السنة يعني لكن لكل فصل بعض علل الامراض المناسبة له قال
قد يحدث في الربيع الوسواس الى قوله الغير المنفسر الربيع لا يولد الاخلاط
الردية التي هي مواد الامراض بل اذا صادف بدنًا نقيًا حفظه على صحته لكن
اذا صادف بدنًا ممتليًا فتزداد الامراض المذكورة حركتها وما شابهها واوجب
انصبابها الى الاعضاء المستعدة لذلك ولهذا اوجب الامراض المذكورة بحسب
ما صادف من المواد ولو كانت العضو قليلة طلبها وينقى البدن عنها كالرياضة المعتدلة
قال فاما في الصيف الى قوله الغير المنفسر يقدم كلها امراض صفراوية
تحدث في الصيف لغلبة المرار وتحدث بحسب ميل المرار الى الاعضاء والخصوص سوء
تحرج من عرق قال واما في الخريف الى قوله الغير المنفسر
انما صار يحدث في الصيف بعض امراض الربيع وفي الخريف بعض امراض الصيف لان الكيموسات

التي يولدها كل فصل سيما الى الفصل الذي يليه ويكثر في الخريف بسبب غلبة السوداء
حميات الربع والوسواس السوداوي والجنون والصرع والطحال والاستسقاء
ولبرد الهواء تقطير البول ولتنبيه السل والاختلاف لحميات المختلطة والدق
والربو وزلق الامعاء والقولنج لرداءة الاخلاط ومن ادويتها ثنتي البحقي قال
اما في الشتاء فيعرض ذات الجنب وذات الرية والزكام والبحوحة والسعال
والسهر والنوع ووجع الشرع ورطوبة الاذن المفسر اما كثرة ذات
الجنب وذات الرية والبحوحة والسعال في الشتاء فبسبب احتقان الفضول في الات
النفس وحواليها بسبب البرد الذي لم يمكن صونها منه والصداع والسدر والسكات
لامتلاء الدماغ من الفضول واوجاع القطن والكسل لبرد العصب والسعال والزكام
لانحلال رطوبات الدماغ بسبب انتقال الحرارة من الرأس من البرد قال واما
في الاسنان فالى قال المفسر يعرض القلاع للصبيان والاطفال
بسبب عدم احتمال فمهم اللبن للينها وعدم تعودهم ذلك لانهم كانوا بعد دل
من الثدي والمراد بالسهر كثرة الانتباه من النوم وعروضه لهم بسبب لطف
ابدانهم وتخلخلها لها السدد بالغذاء طارد بسبب كثرة الارضاع اذا رغبت المرضعة
في كثرة الارضاع فيقبل فم المعدة لضعف قواهم وكثرة الرطوبات والفزع
لعدم عهدهم وقربه بالناس والاصوات والحركات وورم السرة يعرض عند قرب
العهد وقطعها ورطوبة الاذنين لرطوبة ادمغتهم ولسيلانها من الفم المنخرين
على سبيل العادة مختص بالاذنين والسعال يعرض لهم لان الزكام يتسارع
اليهم لقرب عهدهم بالحر في بطون امهاتهم وخروجهم الى برد الهواء فكيف ونومهم
على الاستلقاء في اكثر الامر قال فاذا قرب الصبي من ان ينبت الى الحرج
[illegible] وحمى اللثة مع حكة يعرض لهم لنشو الاسنان

والتي ... ما يتخوف ولضعف الماسكة لكثرة الرطوبة

الفزع والفساد والرعب الحادث ... الدماغ ... الاشياء

لحوم اللثة والحمى بسبب الوجع والمراد بالتشنج التواء العصب وذلك يعرض لهم لكثرة
الاضطرابات والعلق كما يعرض لعيار الناس عند قلقهم والاختلاف بسبب سيلان
الفضول الكثيرة الى بطونهم لان الحرارة الهائجة من الوجع تذيب الفضول وتسيلها
لا سيما اذا كان سمينا او معتقل الطبيعة فانه يكون اكثر امتلاء والمراد بالعبال
السمان قال فاذا ... الصبي الى ... قال المفسر اشار الى سن التي يعرض
ويكثر فيهم لوزتاهم وكثرة اصواتهم ورم الحلق لانجذاب المادة بحركة الات
النفس والصوت حتى ينتفخ الحنجرة وبسبب ورم الحلق يعرض الربو واذا تورم الحنجرة
او الغشاء المستبطن للحلق او المرى عند الفقار والنخاع الى داخل لان هذه
المواضع يتصل بها باطن من الفقار واعصاب منبت من النخاع فلذلك يعرض
دخول الحرارة والحصى تتولد فيهم بسبب نشأ ولهم المطعوم الذي ما يجهلونه
فيصعد فضول نشأ الى الكلية والمثانة وتتحجر لان الحرارة تحلل لطيفها وتحجر كثيفها
بخلاف المشايخ فانه ولما كانت الفضول الغليظة فيهم كثيرة ايضا كان فيهم خراج
عاقدة وهو السبب لكثرة الحيات فيهم لانها تتولد من مادة بنية تنعقد ها
الخراجات والخنازير والبثور المعلقة لكثرة الفضول فيهم بسبب كثرة الغذاء
قال فاما من جاوز هذا السن الى قرب النفس قال المفسر اراد بذلك
سن المراهقة وقد كان منهم ارطب مزاجا كان اكثر مشاكلة لمزاج الاطفال
فيكثر فيهم امراض الاطفال المذكورة ويكثر فيهم الرعاف بسبب كثرة الدم
وسهولة انفتاح عروق الانف للين جرمها ويكثر فيهم العفن وبسببه يكثر الحميات
ويطول قال واكثر ما يعرض للصبيان من الامراض الخ قال المفسر
لما كان البحران يجري على الاسابيع وكان اخر الايام من الامراض الحادة واول
يوم من الامراض المزمنة هو يوم الاربعين قال ... ان بعضها في اربعين

المشه الله

بوما فاما ما جاوز ذلك من الامراض المزمنه فان بحرانه يقع في الاسابيع الشهرية
فان تجاوز ها فعلى الاسابيع الشتوية فان لم يظهر في الاول يقع في الاسبوع الثاني
من الاسابيع الشتويه وذلك في اربعة عشر سنه لانها تتمة الاسبوع
الثاني من سنين عمره ويحدث للبدن تغير واشتعال عظيم الى الصلاح والكمال
فان لم ينهض الطبع لدفع المرض ولم يقو عليه دل على قوة المرض وطوله قال
واما الشبان فيعرض لهم القيء النفسي الشبان يكثر دمهم لعدم
انصرافه الى النشو مع بقاء القوة على ما كانت وتغلب على دمهم الحرارة وتكثر
حركاتهم بحيث يخرجهم الى الانصداع حتى يصير الى القيء ودور بها ويرفعها لحدته
لحلول المرة الحادة ولذلك فيهم حميات الجنب والصرع وشكل جدوبه فيهم جالينوس
لانه يقول الذي تراه يحدث في موضع او عال الصبي اذا حدث صرع فمن
منه عند استقبال سن الشباب قال فاما من جاوز هذا السن الى القيء
النفسي فهذه الامراض بعضها مرادية صفراوية تحدث فما غلب من
المرارة في الشباب فيبقى الى هذا السن وهو سن الكهول فيعرض فيه او ابل
تلك الامراض وبعضها سوداوية تعرض لها في الكهول السبب عليه السوداء او
فيهم قال واما المشايخ الى القيء النفسي سوء النفس والسعال
يعرض لهم لكثرة الخلاء الرطوبات مزاج معدتهم لامتلاء ادمغتهم من الرطوبة
لبرده وكثرة الفضول فيهم بسبب قصور الهضم وتقطير البول وعسره لبرد
المثانه وبلادته بالقوة الدافعه والماسكة وبالمثانه ايضا لانه عضو عصبي
ولغلظ البول فلا يخرج الا قطرة قطرة والسدد بالمثانة فيه
فيهم واوجاع المفاصل لتحلب الفضول اليها وضعف القوى عن التحليل مع كثرة
الفضول وتكاثف المسام وكذلك السكته لامتلاء الدماغ من الفضول الغليظه
بسبب ما ذكرنا من ضعف القوى وكثرة الفضول وغلظها واحتباس الفضول

تحت ظاهر الجلد وعدم تعاطيها بالكليه ويلحقها الحكه وقد يخص بالروح الرديه ما يصير
انذيا لها وهي تكثر فيهم لعلة الدم فيهم وضعف القوى وتحتاج الانسان الى كثرة
الدم وتوفر القوه والشهوه فيهم لسبب دماغهم بالطبع وبرطوبة العين والمنخرين
لكثرة رطوبة الدماغ وكلل البصر للعشو وهي الظلمه وظلمة البصر وثقل السمع يعرض
لكثرة الفضول في الات الحواس وكدورة الروح النفساني لذلك وقد يحدث
الورم على اطراف الجليد حتى يشبه الماء النازل في العين ويخص ضعفا منه
وانه يكثر في الحكمة ما كان الطبل في الاستسقاء

قال يسقى الى القيء النفسي
الجنين في الاشهر الثلاثة الاول ضعيف يلوى بالا للسقوط باد نى حركة وكذا في
الثلاثه الاخيرة لانه حينئذ يتحرك في نفسه فيسهل انفصاله فلهذا امتنع الاقدام عن
الاستفراغ في هذين الوقتين واما في الثلاثة المتوسطة فهو اقوى اتصالا لانه
قد اقبل قبول الغذاء ولم يتحرك بعد في نفسه حتى يتحرك عند الاضطراب ولذا لان انفصاله
خطر في نفسه قال انما يسقى من الدواء الى القيء النفسي اذا خرج
بدفع الطبيعه نوعا من خلط وحصول الخفه عقيب ذلك الخلط وجب الاستفراغ من
ذلك الخلط بالدواء الذي يوجب استفراغ ذلك النوع ومتى نفر وعقيب خروجه نوع
اخر عرف ان حاجة البدن الى ذلك النوع فلم يجب الاستفراغ من ذلك النوع بل اذا اشتد
انقضاؤه وجب قطعه قال ينبغي ان يكون الى القيء النفسي من الاخلاط لطيفها ورقيقها
ورقتها ولطافتها في الصيف ما يليه الى الاعالي طافيه فيسهل اجابتها الى القيء واقل
خطرا لان الات الصدر والاحشاء من الرباطات والعضل والورق لم يخادنها
لكونه اقبل للتمدد واقل اجابة الى الاشقاق والصدع والقراخ في الصناعة يسهل
لضعف المعده اذ ضعف المعده وضرر قواها يعين على القيء والاسهال

في الشتاء اسهل واوفق واقل خطرا هذه الامور قال بعد طلوع
الشعرى العبور الى قوله النفس الشعرى العبور هي اليمانية وهي تطلع
في الشهر من آب والايام التي قبل طلوعها والتي بعدها هي في صميم الحر وشدة
الحر هي احدى الموانع من شرب المستفرغ لان الحر يوجب الضعف وذلك مانع من
الاستفراغ حتى لا يستقيم ضعف المسهل الى ضعف الحر ويسقط القوة ولان الحر يوجب
جذب الاخلاط الى ظاهر البدن والدواء يجذبه الى داخل فيقع هناك تمانع ويعسر
الاستفراغ ولان اكثر الادوية المسهلة تسخن البدن والحر يوجب السخونة في البدن
فيزداد السخونة بافراط قال من كان بدنه قضيفا الى قوله النفس
القضيف يغلب عليه المرة الصفراء فتسهل استفراغها بالقي لكن في الصيف لا في
الشتاء للعلة التي ذكرناها قال فاما من كان يعسر عليه القي الى قوله
النفس يعسر القي لمانع من الحلق خصوصا اذا كان سمينا فان العروق
والعصب لا تنضغط بل تكون اقل قبولا للتمدد واسرع اجابة الى الانشقاق
ويكون غالب اخلاطهم مائلا الى اسفل فوجب الاستفراغ بالمسهل غير انه لا يكون
مع ذلك في الصيف لما عرفته قال فاما اصحاب السل الى قوله النفس
صاحب السل اذا عدمت آلات الصدر رقيقة واذ وجد ذلك وحصل عليها الانشقاق
التي لضعفها وقلة قبولها للتمدد قال فاما من كان الغالب عليه الى قوله النفس
السوداء الغليظ يميل الى اسفل فوجب استفراغه من اسفل لان المواد تستفرغ من
الجهات التي اليها اميل ويجب ان يكثر استفراغها بدواء اغلظ الى اقوى
وذلك لانه لغلظه وعسر اجابته الى الانفعال لا يؤثر فيه دواء ضعيف
قال وينبغي ان يستعمل دواء الاستفراغ الى قوله النفس
اذا كان المرض حادا اسرعت الاخلاط هاجت فخيف من تاخير الاستفراغ اما انسقاط

المادة فالقوة لهيجانها وشدة اعراض المرض الحادة في اوائله فلا يحتمل الاستفراغ بعد
ذلك اذا انصبت المادة الى بعض الاعضاء الرئيسة او ازدياد ذلك او تزيد الاعراض
بكثرة المادة فكان التاخير خطرا قال من كان به مغص ووجع الى قوله
النفس المغص يحدث اما من لذع الامعاء او زحام يجتمع في الامعاء
ويمددها او ريح غليظة تتراكم في لفائف الامعاء وحصل الهدوء بالدواء المسهل
والجس والكاد دل على انه ليس من المرة الحادة وانما هو من ريح غليظة
متولدة متوالية اذا استرخت وجد لها مادة يمدها من الغذاء ويتحلل الى
المادة فتكون في لفائف القولون يحس بالوجع في القطن وتكون في جانب الصفاق
والمراق يحس بالوجع حول السرة ثم يؤول الامر ذلك بتولد الرياح على الاتصال
الى الاستسقاء الطبلي وهو الاستسقاء الطبلي الذي يكثر من الريح قال
من كان به زلق الامعاء الى قوله النفس زلق الامعاء هو خروج الطعام
بعينه كما اكل من غير استحالة وسببه اما ضعف القوة الماسكة في المعدة فلا تمسك
الطعام فيها او قروح في سطح فم المعدة او غاية ملاستها لغلبة البلغم والقي
في جميع هذه الصور غير ممكن لان القي لا يلبث في المعدة ربما يحدث تخلط
بل يندفع الى الامعاء والقي يضر بالمعدة ايضا لانه يزيدها ضعفا وخصوصا
وخصوصا في الشتاء وحيث كان القي اعسر قال من احتاج الى ان يسقى الى قوله
النفس من الادوية التي تسهل وكان يحتاج الى تغليظ بدنه قال
المرطب يسهل القي من حيث انه يرقق الفضول الغليظة ويسهلها ويهيئها للاندفاع
ومن حيث انه يرطب الات النفس والصدر ويجعلها قابلا للتمدد خصوصا اذا شرب
الحريق الاسود فانه يجفف الاعصاب والرباطات ثم المرطب اما بالشرع الذي انه
واما بالراحة والمراد بها ترك الحركة البدنية والنفسانية من الفكر والغضب

وننبه بما قال اذا اسقيت انسانا ما يحوجه الى الفرغ النفسي فيه النوم كحاج
بعد شرب الدواء اليه في اول الامر ليسوغ الحرارة الغريزية في الباطن وتحمل الدواء
بالفعل الى الطبيعة بها بفعل خاصيه وذلك زمان قليل ويحتاج الى السكون ربما
يستعمل المعين على الدواء ثم حضوره في الزمان لم يحتج الا الى الحركة لان الحركة
المعيد لرقيق الاخلاط وتذيبها وتسيلها وتثورها فتعين على اندفاعها
ويدل على ذلك الركود في السفينة والحمام فان كل واحد منهما يعين في سوق
الاخلاط واستحالتها البدن قال اذا اردت ان تحمل الى الفرغ النفسي
بعد مضي الحركة يعين على فعله والنوم اذا اكثر احتمى اي زال الورق في الباطن وحلل
من قوى الدواء وابطل فعله وذلك بعد ان ظهرت خاصيه الى الفعل واما قبل
ذلك فعلها ان اظهار تلك الخاصية واخراجها الى الفعل فلذلك كان فعل النوم عند
شرب الدواء في اول الامر هو الاعانة على فعله ثم بعد ذلك منعه عن فعله
قال من شرب دواء يبرى خطر الى الفرغ النفسي الصحيح الذي لم ينتفع فضله
يحتاج الى استفراغه والدواء يستفرغ فيه هذا البدن جوهر الاخلاط والاعضاء
الاصلية فيصل البدن لكنه بالغم ويهزله ان كان عاما في جميع الاستفراغات
بالدواء كان من اطباء الطبيعة لكن الادوية القوية كالخربق يبلغ في المكانة فانه يخفف
بطبيعته باستفراغ الرطوبات الاصلية بموجب السبب فرود ويهزل وفي سائر الاستفراغات
انما يكون موجب السبب باستفراغ الرطوبات فيحصل قال من كان به وجع
الى الفرغ النفسي اذا هو اشتهى الانسان للطعام وكان به يحس الفؤاد
وهو لذع فم المعدة بسبب الصفراء المنصبة اليها وذلك لم الالة على انصباب المرار
الى المعدة يدل على الاستفراغ من فوق ويدل على ذلك السدر وهو ظلمة البصر نعبه
مرار يصعد البخار من المعدة الى الدماغ ومرارة الفم لوصول طعم الصفراء الى المعدة
للمنة وكيفيتها في السطح قال الاوجاع التي فوق الحجاب الى الفرغ النفسي
المراد بالاوجاع الامراض التي يحتاج فيها الى الاستفراغ وذلك يجب فم المعدة

٣ فكانه قال اذا كان الخلط في اعالي المعدة وجب استفراغه بالقيء واذا كان في اسافلها
فبالاسهال لوجوب الدفع بالجهات التي تميل اليها المادة وليس المراد بذلك فوق الحجاب
واسفله على معنى ان ادنته طرفي البدن حتى يرد عليه قول الرازي انفع في اوجاع
الركبة وعرق النسا من الاسهال في الصداع والخوانيق على العكس من ذلك
قال من شرب دواء الى الفرغ النفسي للعطش بعد الاستفراغ قد يكون
لحرارة الدواء وقد يكون لنفاد المراد وقد يكون لان البدن يبقى على الرطوبات
الفضلية واضر الدواء في بعض الرطوبات الاصلية عينه فان لم يعطش الشارب
دل على ان الدواء لم يبلغ منتهاه فعال فليس ينقطع عنه الاستفراغ اي لم ينبع
ولا يعطش وليس اذا اعطش وجب قطعه لانه ربما كان العطش من السبب الاخير [margin: من يكون به حمى]
قال من كان به حمى الى الفرغ النفسي هذه الاوجاع اذا لم يكن مع
الحمى دلت على ان سببها ليس حارا او مايل الى الفرغ بل خلطا غليظا ومثل
هذا يستفرغ من اسفل قال البراز الاسود الى الفرغ النفسي
البراز الاسود الشبيه بالدم هو عكر الدم او خلط السوداء وكون ذا الى
ذلك ويلقا النفسه دل اما على ضعف الطبيعة عن دفعه او الكثرته وفساده بحيث
لا يحتمله الطبيعة الى العسا وحالة الكبد وضعف القوة المميزة التي فيه وكل ذلك
الا يكون ردية وهذا الخلط يعسر احالته الى الحمرة ويصعب عليه غلظه وقلة مقداره
لا يخرج الا عند الكانة بلغه وكذلك البراز المختلف الالوان الا اذا كان ذلك
بعد البحران او بعد شرب الدواء فانه حينئذ يكون جيدا او لم يفصل الامام
القول فيه لكون فعل البحران وبعد الدواء لعلمه بان ذلك يعرف مما تقدم من كلامه
قال اي مرض حدث الى الفرغ النفسي للاخلاط اذا وجدته
الابتداء لم يكن ذلك يدفع من الطبع اياها لانها بعد لم تنهض للنضج والمقاومة
بل لاجل الغرط لذعها او فسادها او ضعف القوى الماسكة وخصوصا اذا كان

متى سوداء فإنها لا تحتمل إلى الاستفراغ الا في الاخير ويبدوا اقوى
فاذا خرج من البدن من تلقاء نفسه دل على عظم فساد للمعمورة
والاحتراقه او على كثرة تحللها او على ضعف القوة الماسكة الكبدية
جدا وسقوطها وكل ذلك ينذر بالتلف قال من انهكه مرض
الى آخر الفصل خروج المرة السوداء ممن انهكه المرض بدنه وضعفت
قوته يدل على انحلال قوته وذلك يعقب التلف قال اختلاف الدم الى
آخر الفصل اذا كان السحج من المرة السوداء في الاختلاف كان
ذلك دالا على قرحة سرطانية وذلك يوجب عسر برءه ودوام الاسهال
ويفضي ذلك الى التلف وخروج المرة السوداء في ابتداء هذا المرض
دل على السحج من المرة السوداء قال خروج الدم الى آخر الفصل
خروج الدم من الفم سواء كان قليلا او كثيرا يكون اما لانفجار عرق في
آلات الصدر او جراحة الصدر والرئة وكل ذلك رديء وخروجه
من اسفل لان خروجه من اسفل اذا لم يكن احمر ولا كثيرا ولا بطريق الانصباب
الى الامعاء لكان ذلك رديا لانه تقرح في المقعدة ودون ذلك غير المرض والسوسني
والمالنخوليا ويكون اول علامة جيدة اذا كان كثيرا او احمر او منصبا الى
الامعاء فانه ولى كان يرد بانه سليم اذا خرج من فوق قال
من كان به اختلاف الدم الى آخر الفصل اذا خرج من جوهر الامعاء
اجزاء شحمية اذا جاوز الوجع ذلك دل شديدا تخرج اجزاء غشائية من
سحج الامعاء تسمى خراطة اذا افرطت بقطع جرم الامعاء وخرج
شبيه بقطع اللحم من جوهر الامعاء ودليل تفرد الوجه لا ينذر قال
من كان به اختلاف الى آخر الفصل المراد بالشحم هو الشحم الكائن

من تصعد المرار الى الرأس وذكر بعده انه سيل المادة الى الامعاء من علل
انقطاع الاسهال فهذا لانه في سائر امراض البرسام قال من اصابه
حمى الى آخر الفصل النافض سيلان دليلا على تعفنه تغور الحرارة
الى الباطن وتلهيها للطبيعة لدفع المرض والبحران في اليوم السادس يكون بكذا
أي ردا فيما اذا كان لسهادة التجربة بذلك قال من كان نخاه الى آخر
الفصل اذا كانت نوائب الحمى اشد في وقت ما غير يعنيه دل على
ان السبب الفاعل للحمى متمكن وانه لا يبرح معا ومنه المرض وذلك اما لكثرة الخلط
الفاعل او لغلظه او لزوجته وينذر ذلك بطول المرض والمراد بعسر البحران عسر
انقضاء المرض وذلك لما ذكرناه قال صاحب الاعياء في الحمى الى آخر
الفصل البحران ها هنا انما يكون اذا كانت المادة رقيقة لطيفة يتحلل
بالعرق ما يحصون فيها وينفذ في العروق الى ان تدفع بالبول ومتى احتبس
بالاعياء دل على ميلها الى العضلات والمفاصل وهي مستعدة لقبولها
لتسخنها بالحركات ويكون اجتماعها في المفاصل او في اللحيين اذا كانت المادة
في الاعالي قال من انعقل الى آخر الفصل من جاء من مرضه وكان
به كلال في بعض اعضائه دل على ان به بقية مادة وهي غليظة لا تتحلل
بنفسها بالتحليل الخفي بل تميل الى ذلك العضو وذلك سبب ركته وخراج
في ذلك العضو قال وان كان قد تعب من الى آخر الفصل
اذا تعب عضو من البدن كان اكثر استعدادا لقبول الفضل لان التعب قد
جعله سخنا متوسطا ضعيفا وما الا للمادة لانها محركة والحرارة عند البحران
الكثيرة ما سوقع دفع المرض الى ذلك العضو وتتوقع خروج خراج فيه وهذه
العضو الثلاثة صلتها واحد لان الاول في المرض الذي بعده والثالث

قال بعض الاسقاد
فالح وتقدير الكلام انه اذا عرفت مثل المادة بالتعبر اد انكلال الى
سواء كان ذلك المرض اوقبله اوبعده دل على خراج يحدث في ذلك العضو
قال من اعترته الحمى ان النوة النفسية الخناق الذي لا يظهر معه انتفاخ
ما شي من الحلق والعنق ولاورم في هذه المواضع مثل يقود ورجل في داخل
الحنجرة يضيق الات النفس فيحوج الى النسيم من اجل مكان لذلك فيكون في
موضع الهلاك وانما خصص بصاحب الحمى لانه يكون الورم حار فيكون الكثر
احوجا الى النسيم وهذا النوع من الخناق الذي يسمى ذبحة قال
من اعتريه حمى الى الفود النفسي اعوجاج الرقبة وعسر الازدراد ادل
على ورم المري او في العضل الذي هو مستبطن المري او في داخل الحنجرة حتى يرد
الفقار وميله الى داخل فاعوجاج الرقبة لذلك كان من ضعف الالات ومن
النخاع والفقار مشدودة برباطات والعصابات ويدل على كون الورم في داخل
بعض الاعضاء انه ليس الورم لا في الحلق ولا داخل ولا في الرقبة من خارج
وذلك دليل الموت لانه يضغط الات النفس ويعسر الاستنشاق قال
العرق في المحموم الى النوبة النفسية هذه الايام هي ايام البحارين
فلذلك يحمد فيه العرق واما ابتدا الثالث لان المرض لحدته يبتدى
بحرانه الا في الرابع فان في الثالث وقد يتاخر عنه الى الخامس واما
السابع فلانه اليوم الثالث من الاسبوع الثاني من
السابع والحادي عشر والرابع عشر والسابع عشر والعشرون والرابع والعشرون
والسابع والعشرون فظاهره والثلثون هو اليوم الثالث من الاسبوع الخامس
واوله الثامن والعشرون من الرابع والثلثون هو السابع منه ويتصل به الاسبوع
الخامس والسادس منه هو الرابع هو السابع والثلثون واما اقتصر على هذه
الايام لان ما جاوزها لا يسمى بحرانها بل وقت التحلل قال
العرق البارد الى النوبة النفسية هذا انما يكون عند انطفا الحرارة الغريزية
او عند قربها الى الانطفا بحيث عجزت عن نضج مادة الحمى فتكثر الحمى ويشتد برد
الرطوبات لسقوط القوة قبل انضاج الرطوبات واما اذا كانت الحمى حارة امكن
بقاء القوة وبعدما ينضج الرطوبات لان الحمى الحارة لا يوجب سقوط القوة كما
يوجبه الحادة الا انها يطول لكثرة برد الرطوبات وضعف الحرارة الغريزية
قال وحيث كان العرق الى النوبة النفسية اذا كان يحصل الخلط
الذي يصير بخارا اكثر مما يتحلل بتحلل غير محسوس فيخرج خروجا محسوسا وهو
العرق فلذلك اي عضو من عرق دل على وجود الفضل في ذلك العضو ويحتمل
ان يجتمع في العرق خصال حتى يكون محمودا والا كان رديا احدها
ان يكون في يوم بحراني كما بينه في الفصل الاول الثاني ان يكون حارا كما بينه في
الفصل الاخر الثالث ان يكون غير مختص بعضو واحد كما بينه في هذا الفصل
الرابع ان لا يكون مختلفا الحال من حار او من بارد كما سنبينه فيما بعد
الخامس ان يعقبه راحة وخف حتى يدل على ان الحس يصح الى نهجا اليه قال
اي موضع من البدن الى النوبة النفسية وذلك لدلالته على سوء المزاج المقابل
للاعتدال الصحي قال واذا كان يعود الى النوبة النفسية ذلك
لدلالته على ان ليس في البدن مرض واحد وحادة واحدة بل امراض مختلفة كثيرة
فيحتاج الطبيعة في انضاجها ودفعها الى زمان كثير فيطول المرض قال
العرق الكثير الى النوبة النفسية العرق هو من الفضل الذي يخرج في
الاصحاء يدل على ان الفضل من الطعام فكثرته يدل على كثرة تناول الطعام
فان لم يتناول طعاما كثيرا كان الفضل من الاخلاط ويحتاج بدنه الى الاستفراغ

جدا اذا لم يكن انبساطه بحركة الهوآء وكثرة الاثار وتحلل المسام
قال العرق الكثير الى آخر الفصل يريد بذلك العرق الذي لا يحصر
العرق الاول وذلك يدل على المرض لانه يدل على وجود المادة. الا ان البارد
يدل على طول المرض لحاجة الخلط لبرده. وغلظه دال على العرق قال
اذا كانت الحمى غير مفارقة الى آخر الفصل الحمى تضعف القوى وتبلي
البدن وكلما كانت ادامته كان الضعف والكلل بسببها منتهيا الا ان المفارقة
فانها تستريح صاحبها وتحل عنه تعبه في زمان النوبة في زمان الفترة وكلما
كانت الحمى زمان فترتها اكثر وزمان نوبتها اقل كانت الحمى ايضا اقل
خطرا قال من اصابه حمى طويلة الى آخر الفصل الحميات
الطويلة موادها تكون غليظة باردة لا تنحل باستفراغ غير محسوس بل
يدفعها الطبع الى المواضع المستعدة كالمفاصل او المغابن فيكون خراجا
قال من اصابه خراج الى آخر الفصل هذه علامة مرض من
الامتلاء او مرض للناقة اذا اكثر من الطعام لان قوته لا تقوى على الهضم كما
ينبغي قال اذا كان يعرض الى آخر الفصل النافض انما
لانصباب المادة الى العضلات او لغور الحرارة داخل البدن في
الحمى اللازمة المادة بعد اصل العروق وملبس الى فضل الا لغور الحرارة.
فان تبعه استفراغ مع ضعف القوة خيف من سقوطها بضعف النافض
والاستفراغ ايا كان والاول على غاية غرضها عن الطبيعة المادة
ويعاقب ذلك الموت قال في الحمى التي لا تفارق الى آخر الفصل
كلما في ظاهر البدن وكان داخله حار اردت يدل على الرداءة
لان طبع المرض ربما لم يمهل القوة ريثما تنضج الخلط الردي وتدفعه واما

واما اذا خرج بعضه او بعض سائر القوى فيه فعل الجزء الها المرض وكذلك فروع حالا يمنع
به اي لا بعضه حفرة ردي قال اذا كان في حمى الى آخر الفصل
سببه اما ضعف القوى عن نشر الحرارة الى الاطراف وذلك بعقبه الموت او وقوع
حار في الاحشاء يجذب اليه الدم وتتوجه الحرارة الى الورم حتى يسخن الباطن بحيث
يحترق ويعطش صاحبه ويبرد الظاهر وذلك مهلك ايضا او تكاثف مفرط ما نع
من رد الحرارة الى ظاهر البدن واحتباسها في الاطراف حتى اجتمعت الحرارة
النارية الكائنة والحرارة الغريزية في الباطن واحتقنت وذلك مهلك بالاختناق
والاحتراق قال متى التوت في حمى الى آخر الفصل الالتواء في
هذه الاعضاء انما يحدث بسبب تمدد الاعصاب المتصلة بها وتشنجها الى اصولها
اما لتشنج جرم الدماغ او لتشنج رباط العصب بسبب اليبس الحمى وشدة حرارتها ولقرب
هذه الاعضاء من الدماغ يعرض لها الالتواء سريعا واذا انضم اليه حركة
الضعف دل على اختلال القوى الحيوانية وفقدان الابصار والسمع حتى دل
على بطلان القوى النفسانية او فسادها كان ذلك علامة الموت قال
الخراج الذي يحدث في الحمى الى آخر الفصل لان ذلك يدل على كثرة
المادة بحيث يدفع منه ما يفضل ان يتولد منه الخراج وذلك يدل على طول
المرض قال اذا صرت الحمى الى آخر الفصل رداءة النفس
اذا كانت مع اختلاط العقل دل على انها بسبب ورم في الدماغ تشوش القوى.
النفسانية بسبب حر الدماغ وبسببه لا يتحرك الصدر حركة طبيعية ولا يتروح
القلب روحه الطبيعي فكلما يصعد حر الروح الى الدماغ في الشرايين غير صاف
بل ممزوجا ببخار دخاني فيزداد حر الدماغ وبسببه يكون اصعب رداءة النفس

والاخلاط يزداد بالآخر ويكون بسببه الى اللون قال الدموع الى
يجري في الحمى الى غير النفسي اذا لم يكن الدموع لعلة في العين دل على
انها ضعيفة مما ذكره الدماغ عرض لها ان لا ينضج حسنا لانها لا تقوى على هضم
غذائها فيصير ما يأتيها من الغذاء فضلة لا تمسكها لضعفها وانما يحقق
هنا السيلان في العين ليتحلل جوهرها ولان فضولها ارق والطف
واميل للسيلان قال من عرض لاسنانه في الحمى الى غير النفسي
اللزوجة انما تغشى الاسنان واللسان بحرارة قوية تفني ما عليها من
الرطوبات فيتحلل لطيفها ويبقى كثيفها واذا قويت الطبيعة ازدادت
الغلظة قال من كان يعرض له الى غير النفسي السعال
المتواتر اليسير المهيج من رطوبة يسيرة تجري في الحلق ويحدث ازالات(?)
الحركات حتى يكون السعال بسبب التهييج ولذلك لا يعطش

قال كل حمى يكون مع ورم الحمى الى غير النفسي الحمى الحادث
بسبب اورام المغابن الليفية(?) اذا لم يكن حمى يوم رديئة لان المواد الحسية(?)
المندفعة عن الاعضاء الرئيسة تجتمع في هذه الاعضاء والتي يمكن
من جنس الطواعين واسلمها ما كان من اللحيين(?) لانه من فضلات الدماغ
ثم الى السر(?) لانه من فضلات الكبد واصعبها ما كان في الابط لانه يكون
من فضلات القلب قال اذا كان بانسان حمى الى غير النفسي
لو كانت المادة غليظة لطال الحمى بالعرق وكثرة المادة رديئة لدلالته

على طول المرض قال من اعتراه تشنج الى غير النفسي
الحمى ينضج بعض الرطوبات التي هي سبب التشنج والتمدد ويحلل بعضها وبذلك
يكون البرء قال اذا كان بانسان الى غير النفسي
النافض يحدث فيها بسبب تحرك المادة من داخل العروق الى خارجها
فيكون اعراض الاندفاع بالعرق وغيرها قال الغب الطويل انما
يكون الى غير النفسي الغب انما يقصد من الامراض الحادة جدا
وهي انما يجاوز بحرانها السابع والنوبة في الربع كالنوم في الرابعة(?)
فلا يجاوز بحرانها النوبة السابعة قال من اصابه الى غير
النفسي الصمم في الحمى الحادة يتصاعد الدم المراري الى الدماغ
وتراكمه في عصب السمع فاذا رعف او انطلق بطنه دفعت الطبيعة تلك المادة
بالاستفراغ ويتحلل ما بقي منه ويرد المرض بتلك(?) قال اذا لم يكن
اقلاع الحمى في يوم من ايام الافراد فمن عادتها ان تعود النفسي
انكر جالينوس هذا الفصل وقال انه ليس في هذا الكتاب لان ابقراط
وصف الازواج بالبحران كالرابع والرابع عشر والعشرين ولكن ليس يحكم
على التخصيص بعض الازواج حتى يكون مرادا لان الحمى اذا اقلعت في
بعض الازواج كالسادس والثامن فمن عادتها العود لدلالته(?) على
واما من قرا البحران فالكلام على هذا اصح قال اذا عرض اليرقان ثان(?)
الى غير النفسي اندفاع المرار الى الظاهر قبل السابع لا يكون
بطريق البحران بل للسدد او الورم او على سبيل استيلاء المادة على
البدن وكل ذلك دليل ردي قال متى عرض اليرقان للحمى(?)

النفس حدوث الرعاف في مرض الاداء ... على سبيل البحران وهو
محمود الا ان يحصل في الكبد سدد قال من كان نفسه الى فوق
النفس الا ... قبل نوبة الحمى وفي نسلها فاذا كان ياتي في كل يوم
دل على الغشي ايضا في كل يوم قال متى كان في الحمى التهاب
الى فوق النفس الالتهاب الشديد الذي في الحمى يحدث في المعدة
انما يكون من غليان الصفراء في طبقات المعدة وخفقان الفؤاد ...
يحل العلة ... ثم ... حينئذ ... ما ربه ...
المعدة والذي في الحمى ردي قال التشنج والاوجاع الى فوق
النفس التشنج انما يحدث في الحمى اذا التهبت الاحشاء والاعصاب
ومددها وحصرها ووجع الاحشاء فراورام فيها وكل ذلك علامة
رديئة قال النزع والتشنج الى فوق النفس من الاعراض
... من حصول الخلط الردي الحاري والسوداوي وتصاعده الى
الرأس فان الابخرة تتصاعد الى الرأس ... التشنج وذلك يدل
على الرداءة ولما عرفت من قوله اذا كان النوم في مرض من الامراض يحدث
وجعا فذلك من علامات الموت وذلك للدلالة على قهر المرض للطبيعة
في ... لانها قال اذا كان الهواء ... الى فوق النفس
اراد بذلك انقطاع النفس في دخوله وخروجه ... بدفعين وذلك
يدل على ... العصب المحرك للصدر حتى لا ... الانف دفعة
واحدة وذلك ... بسبب ... الحمى ... الصدر واعصابها
وذلك من ... قال من كان ... الى فوق النفس
القوانين الطبي ... لا ...

النضج الردي ... الى ... نضج ... الى الاعتدال
اذا بال ... الى ... الاعتدال ... بالاضافة
الى الغليظ دل ذلك على ... لانه على ... وانما كان ...
لانه غليظ ما كان ... الخروج ... يدل قوامه ... منه
كثيرا وكان ذلك خيرا ومثل هذا البول ... الغليظة لا
لنضجها قال من كان بوله الى فوق النفس البول المشوش يحدث
... مادة غليظة كما ... الى الخارج
... الغليظة كالعكر والرسوب ... وذلك يوجب الابخرة وتصاعدها
الى الرأس ... الصداع قال من ... البحران الى ...
النفس ... هو الرسوب الطافي ... الراسب والحمرة
دون ... على النضج والربع ... بالسابع فاذا ظهر
نضج ... النضج ... في السابع قال اذا كان البول
الى فوق النفس البول الاشقر اذا كان ... يكون رقيقا
... على عدم النضج جدا وخصوصا في الحمى ... ورم الدماغ فانه
يكون ذلك من ... الطبع حاد جدا او ذلك ... البول
جدا ... دليل على انه لم يرتفع منه شيء قال من كانت الحوامض
الى فوق النفس ... دون ... الورم فهو اما
لريح ... او لرطوبة ... الورم يدل على ... ويكون
الورم عند ... الى ... ذلك ... على الظهر
في البطن فربما اندفعت الرطوبة الى ... بالبول ...
الرياح ... وربما اندفعت الى ... ولا ... صاحبه قال

من سوء قنيته ان يخرج به خراج الى آخره التفسير الاعتماد في الفصل
انما كان لتوجه المادة الغليظة الى المفاصل كما تقدم من قول ابقراط عليها
كثيرا انهم يتوقع به خراج دل على اندفاع المادة الموجبة للخراج الى المثانة
وبذلك يتحلل مرضه ولكن يجب ان يتغير في يوم باحوري مثل اليوم الرابع حتى يتغير
ذلك التغير بطريق البحران لكن لو كان ذكر البحران بالرعاف وكان ابلغ لان الرعاف
يكون دفع الطبيعة للمادة دفعا قويا والاسهال اندفعت من غير مجاري معتادة
قال من كان يبول دما الى آخره التفسير هذا الحكم اكثري لان الغالب
خروج بول الدم والقيح من الكلى والمثانة والاحليل وقد يكون ذلك من انفجار عرق
او من ضعف الكبد وغير ذلك قال من كان في بوله الى آخره التفسير
قطع اللحم الصغار قد يكون من قرحة الكلى وقد يكون من ذوبان بعض الاعضاء
اللحمية وقد يكون من انعقاد الدم والاخير يكون معه حمى والاول لا يتعلق بحمى
وهو المراد بقول الامام وذلك دال على قرحة الكلى وآفات الشرنجدره
مربوطة به مستطيلة فغلب فيها حرارة مفارقة لكن هي تتولد في الكلية بل في المجاري
التي بينها وبين المثانة قال من خرج في بوله الى آخره التفسير
النخالة في البول الخاثر تدل على انجراد صفائح الاعضاء الاصلية فهو من المثانة
واذا كان البول مع ذلك غليظا اي نضيجا فليس الا من قرحة المثانة وانجرادها
قال من بال دما الى آخره التفسير اذا بال دما ولم يتقدمه
سبب داخل كامتلاء او قرحة او ورم ولا سبب خارج مثل سقطة او ضربة
فذلك يكون من انصداع عروق الكلى لان عروق المثانة يدفع شديد من خروجها
لا يخرج منها دم بعسر وكذلك لو انفتحت عروق الكلى من غير انصداع
قال من كان يرسب في بوله الى آخره التفسير رسوب الرمل

يعني بها مادة الحصاة اذا ازدادت حجما فتولد الرمل يدل على حصاة
متولدة او ستولد اما من ازدياد حجم المادة او من انضمام الرمل بعضها الى
بعض وقد يكون من نفس الحصاة لكنها قد تكون من الكلى ولم يذكر قال
من عرض له دما عبيطا الى آخره التفسير يعني تقطير بوله ما يلي المثانة
الا ان البول لان الدم العبيط يسد فم المثانة فيمنعه فيقطر البول ووجع
الاعضاء التي ذكرها قال من كان يبول دما او قيحا الى آخره التفسير
العسر والقيح والدم في البول يدل على قرحة آلات البول واذا كان
معه نتن الرائحة دل على قرحة المثانة لان البول يطول مكثه في المثانة
يكتسب من عفونة قرحتها شدة الرائحة قال من حدث به بثرة الى
آخره التفسير المراد بذلك عسر البول اذا كان بسبب البثرة في
الاحليل فانه يتحلل بتحليلها او انفتاحها وانفجارها وذكر الاعتبار هو ان يتحلل
بطريق المبال قال من عرض له السلاق الى آخره التفسير توجه المادة
الى جهة موجب للانصراف عن الجهة الاخرى فاذا اندفعت الرطوبات من طريق المثانة
قلت البراز من طريق الامعاء
قال التشنج الذي يكون من شرب الخربق من علامات الموت التفسير التشنج
الذي يكون من فرط الاستفراغ انما يحدث من جفاف الرطوبات الاصلية من العصب
وذلك ينذر بالتلف قال التشنج الذي الى آخره التفسير
التشنج الذي يكون من جراحة يحدث اما بان يتورم الاعضاء العصبية
التي تحت العضو الوارم ويتراقى العارض حتى يصير الى الدماغ ويعم البدن كله واما
بسيلان ويفرط الاخراج وهو في كل واحد منهما خطر وهو المعني بالموت في لفظ
الامام قال اذا حدث التشنج الى آخره التفسير

من خطر التشنج في الحرق عاد بجميع الاستفراغات قال اذا عرض الكف
النفسي اذا بلغت الابخرة المتصاعدة الى الدماغ من شرب الشراب لطالب
ان يعيا الحرارة عن تحليلها واستحالت رطوبات وملأت اوعية الحس واوجب حدث
السكتة وحدث التشنج الامتلائي من هذه الطبيعة وكان صاحبها سبيله
من التلف الا اذا حمي فان الحمى تعينه على تحليلها او سكنه بعد زمان من انحلال
الخمار وهو مثله ثم يحسب [illegible] انه لولم يتفق له هذا الزمان كان دالا
على استيلاء المرض على الطبع وعجزها عن دفعها ومنها ايضا قال من
اعتراه الى الخرم النفسي المراد بالتشنج الذي يكون في عصب العنق ويميل
اما الى قدام واما الى خلف ونصول الات التنفس حتى يمنع الاستنشاق
التام فلا يخرج الا بحرج [illegible] فلا يحتج وذكر انه الرابع لانه من الامراض
الحادة التي في الغاية القصوى [illegible] وذكر انه الرابع قال
من اصابه [illegible] الى الخرم النفسي المراد بذلك الصرع البلغمي وعند
الاشتغال الى ان اشتداد يستولي الحرارة [illegible] وسعوط [illegible] الطبيعة
ويكمل [illegible] الصلاح [illegible] فاذا احدث في هذا الشرح قال من
اصابه ذات الجنب الى الخرم النفسي ذات الجنب هو ورم في الغشاء
المستبطن للاضلاع وهو في الاكثر يحدث عن دم مراري لان هذا الغشاء [illegible]
ويلزم [illegible] الدم المراري ويكمل [illegible] الامراض الحادة [illegible] يقضي باربعة عشر يوما
فان لم يتفق هذه المدة امره الى [illegible] الى الصدر وهو المراد
بالتقيح قال الذي [illegible] السل الى الخرم النفسي
يكثر [illegible] الدم في هذا السن [illegible] الامتلاء الى [illegible] العروق وبلزوجها
هتك بعض اوعية الرية عند وثبة شديدة او صياح ولان الدم يكثر [illegible]
فلا يسجد [illegible] بعض اوعية الرية [illegible] الدم المراري في هذا السن خصوصا ما كان

متوجها الى الرية قال من كان [illegible] نحو الى الخرم النفسي اذا كثر
الورم في عضل الحلق او في خارج الحنجرة كان خناقا واذا كان في داخل الحنجرة
سمي ذبحة [illegible] ومالت العضل منها الى قصبة الرية او [illegible] النفس
او عسر ويميل العضل منه الى قصبة الرية ويمنع التنفس او بعسر [illegible]
ذلك [illegible] فان جاوزها دل على [illegible] الطبيعة ودفع المادة الى
[illegible] الرية [illegible] منها الى ان يوسع النفس ويكون ذلك التقيح قال
اذا كان بانسان الى الخرم النفسي نتن الرائحة يدل على شدة عفونة
[illegible] وتناثر الشعر يدل على عدم الغذاء وكلاهما يدل على قرب الهلاك
قال من تناثر [illegible] شعر السل الى الخرم النفسي ذلك لانه يدل على التناثر [illegible]
على عدم الاغذية والاختلاف على سقوط القوة قال من [illegible]
الى الخرم النفسي ذلك لان الزبد في الماء يحدث من مخالطة الهواء اياه
[illegible] يكون [illegible] الهواء او يصل اليه الهواء بالاستنشاق [illegible]
فكان الزبد في الدم [illegible] الرية قال اذا احدث
الى الخرم النفسي الاختلاف [illegible] هذا المرض [illegible]
كان دالا على سقوط القوة [illegible] قال من [illegible] الحال الى الخرم
النفسي [illegible] يوما [illegible] الامراض الحادة فاذا لم يحصل [illegible] في هذه
المدة دل على [illegible] قصبة الرية [illegible] ذلك [illegible]
قال [illegible] الى الخرم النفسي المراد [illegible]
الهواء [illegible] كثرة [illegible] الاعضاء والرطوبات
ولذلك [illegible] الدم [illegible] العوى [illegible]
[illegible] الاعضاء [illegible]

الدم الى نهنا و لزط تحليل الروح و سيلان الرطوبات الاصلية يتبعه سقوط
القوى و يتبع بسقوط القوى الغشي و ربما كان افراطه حتى يلزمه الموت
قال واما البارد فيحدث الى الفرج النفسي البرد يسد
المسام ويمنع التحلل فيغلظ الاعصاب لذلك واذا اغلظت زاد في عرضها
فيحدث التشنج والتمدد والاسوداد لكون لانسداد المنافذ فيختنق بعض
الدم ويسود العضو والحمى والنافض لكثرة العفونة   لعله يروح الاخلاط
قال البارد ضار الى الفرج النفسي بهذه الاعضاء باردة
فالبرد شديد على الاعصاب اعدا اوكا ربعق نهانا قال كل موضع
الى الفرج النفسي يسوالمراد [illegible] الا اذا خيف خطرا عظيم
كما كان من انحجار الدم في بعض العضو لما تراكم توجب السيلان لان
الطبيعة عند برد العضو يسيل اليه الدم طلبا لتسخينه وسعة تحلل السخن
ضعفا عن التخويه فيحتبس الدم الذي فيه لما تراكم توجب السيلان
قال البارد لداع الى الفرج النفسي البارد لكثافته لا يغوص
في الاعضاء على الاطلاق بل الفروج لانها تحللت فيعرض فيها البرد وايضا
الاسوداد والتشنج والتمدد والنافض والحمى فعل ما ترى قال ربما صببت
الى الفرج النفسي من به مرض من مادة باردة وكان حسن اللحم وشابا
في وسط الصيف عشاء لا يصل البرد الى اعماق البدن فان تصب الماء البارد
على اعضائه يجذب الحار الغريزي ويحصره فيحلل مادة المرض ويشفي ما اذا
كان نحيفا او شيخا او في الشتاء وصل البرد الى عمق البدن فيجمد الاخلاط
واضر وحكي الشارح انه عالج بعض اصحاب السلطان بالدفن في الثلج
دبر البدن لكن قال اي زعمه لكن النزع كان فرضه وذلك من اعظم
العلامات دلالة على النفع والاذى ويلين الجلد ورقته وتسكن الوجع وتكسر

التشنج

عادية النافض والتشنج والتمدد ويحل الثقل العارض في الرأس فهو من اوفق الاسباب لكن
العظام وخاصة الموهي منها ومن العظام خاصة لعظام الرأس ويكل ما انه البرد
او الفوجه وللقروح التي تسعى وساكل وللمقعدة والرحم فان الاصح بين هذه العلل
فمن شأنه البارد انهم ضار بل النفس المراد بالحار للاعضاء وهو
يوجب التقيح لانه ينضج والنضج بالحرارة لكن ليس بكل قرحة فان بعضها لا يستقيح مثل
القرحة السرطانية ثم التقيح من اعظم الدلالات على الصحة لان نضجها تؤخذ بالتقيح وللبرد
مراح العظام ضار والحار يتبعه سيما ما كان فيه عرى من اللحم مثل عظام الرأس فانها
يكون ابرد وللمقعدة والرحم والمثانة لكونها اعضاء عصبية ونفعه للتشنج والتمدد
وتسكينه للوجع وعادية النافض بسطه الحار وتحليله مادة هذه الامراض قال
فاما البارد الى الفرج النفسي فالماء البارد اذا صب على جراحة الى الموضع
الذي يسيل منها الدم غلظ الدم وكثف المجاري فيمنع من الانصباب لكن اذا كان ذلك ع
لون الدم والموضع مشربا احمر حتى يكون الدم محتاجا الى التغليظ فاما اذا كان
اسود او ابلد ادل على غلظ الدم فربما يغلظه ويعصا حتى يسود ذلك يصير
نفس الكراهة لفرح بالقرحة وكذا يعين الجمرة وهي الورم الصفراوي بالمضادة اذا
لم يكن معها قرحة فانه يضربها والتلكع اي الاحتراق قال اكثر الاسباب الباردة
الى الفرج النفسي الصدر لكونه عضوا ذا عظام كثيرة وعصبا غشائيا
تضره الاسباب الباردة خصوصا الجمد والثلج ويهيج السعال لانه يسد الشرايين
ويخشنها ويكل البوارد الدم لانه يهيجه اي الانجرار الى الدماغ بكون بارد
فيصير رطوبات ويهيج ايضا يبرد مجاري الدماغ ويكثفها ويحصل الفزع لمن
هذا الوجه قال الاورام التي تكون في المفاصل الى الفرج النفسي
هذه الامراض اذا كان سهل الحركة فيها الماء البارد بالذات وبالعرض ولو
كان سهل البرد فيها صب الماء البارد لا بالذات بل بالعرض لجمعه الحار الغريزي

ويسكنه الوجع الذي يحدث المادة الباردة قال الماء الذي يسخن الى آخره
التفسير لان ذلك يدل على لطافته لان اللطيف يسرع انفعاله عن
الحار والبارد متى قال من دعته شهوته الى شرب الماء التفسير
العطش انما يكون اذا كان خلط بلغمي اما مالح او لزج فان النوم يسكنه ويعقد
الانتفاع من النوم شرب الماء صار محللا فلذلك صار النوم محمودا حتى يسكن
العطش لو كان ذلك بالماء قال التكميد بالافاويه تجلب الدم الذي كان يحرك من
النساء وقد كان ينتفع به في مواضع اخر كثيرة لولا انه يحدث في الرأس ثقلا
التفسير المراد بالتكميد هو ان يبخر الرحم بادوية جارية لطيفة كالسنبل
والسعد والدارصيني والميعة بان يوضع في على المجمر ويشد فم الانبوبة
في الرحم فان ذلك يدر دم الطمث والنفاس لتلطيف الدم وتفتيحها المجاري
والسدد فيها لانها تسخن وتلطف وتقطع وتفتح وتوجب الصداع لسرعة
صعودها الى فوق للطافتها قال المراة الحامل الى قوله التفسير
لما كان الجنين يتغذى بدم امه فاذا خرج دمها بالفصد او قل باسباب
اخر ضعف الجنين ومات فيدفعه الطبيعة دفع المؤذي للغذاء اذا فسد
خصوصا اذا كبر لان حاجته الى الغذاء حينئذ اكثر وهذا هو المعنى
بالاسقاط في كلام الامام واما الوردة فهو خروج الجنين بعد كماله طلبا
للغذاء الذي يكفيه ويصلح له فيدفعه الرحم كما يدفع المعدة الغذاء اذا
كان يفسده قال اذا كانت المراة حاملا الى قوله التفسير
الحامل تضعف بعلل الجنين واعراض الامراض الحادة ولا تحتمل ذلك فلهذا تسقط
او يهلك الجنين معها لكلفة والمبالغة في تلطيف الغذاء وما لا يحتمل الجنين وترك
ذلك لا يحتمله المريض قال المراة اذا كانت الى قوله التفسير شيئا دما
ذلك ظاهر لتوجه المادة من فوق الى اسفل قال اذا انقطع الطمث

والرعاف محمود التفسير لان الحاجة حينئذ تكون ماسة الى خروج الدم
قال المراة الحامل الى قوله التفسير ذلك لشدة تحرك الجنين ولضعفه
بسبب قلة الغذاء او لضعف الرحم عن الامساك قال اذا كانت المراة على الى
قوله التفسير العطاس يحرك الجنين ويعين على الخروج ويحرك المادة المنتشرة
الى فوق على الرحم الى اسفل قال اذا كان طمث المراة الى قوله التفسير
تغير لون الدم في الطمث لمخالطة احدى المواد الاربعة الفضلية وبعد مجيء لون
الدم في الغالب وكل ذلك يحوج الى التنقية قال اذا كانت المراة الى قوله
التفسير ضمور الثدي يدل على قلة الدم الواصل اليها من الرحم لان الطبيعة
تفصل في وقت الحمل شطر المادة اللبن وترسل الى الثديين وهي لعلة انها على
ضعف الجنين يدل على السقوط قال اذا كانت المراة حاملا فضمر احد ثدييها
الى قوله التفسير ضمور الثدي يدل على السقوط لما مر وقوله الذكور
في الغالب ينشأ في الجانب الايمن وقوله الاناث ينشأ في الجانب الايسر لانه ابرد فلذلك كان
ضمور الايمن دالا على سقوط الذكر وضمور الايسر دالا على سقوط الانثى
قال اذا كانت المراة ليست بحامل الى قوله التفسير اللذان في
ثديها ان علة الدم الذي فيهما الجوهر اللبن اذا امتلأت العروق المشتركة
بينهما وبين الرحم وهذه العروق لا تمتلئ الا لتوجه الدم عن الرحم فيدل على
انقطاع الطمث قال اذا انعقد المراة الى قوله التفسير انعقاد
الدم في ثدي المراة منذر بالجنون وذلك يوجب تصاعد البخارات الى الرأس وذلك
يوجب اختلاطا او يكون ذلك يعكر الذهن وغلبة السوداء وذلك ايضا
يوجب الجنون قال اذا احببت ان تعلم الى قوله التفسير ماء
العسل شأنه توليد الرياح فمتى كان حاملا الرحم يضم على الجنين ويلزم ذلك ان
تضغط بنفسه ما يجاوره من الرباطات التي تتصل بفضلة الامعاء ايضا تضغط

وانضمام فم فلا يسلك الرياح فيمدد ويوجد المغص وعند النوم لعلة التحليل
لكون القوى فيه قال اذا كانت المراة حاملا الى آخره التفسير
الذكر يتولد من مزاج اسخن ويغتذى من دم امتن واقوى واشرف وذلك يوجب
طراوة اللون والانثى تتولد من مزاج ابرد وتغتذى من دم يميل الى البرد
وذلك يوجب الكمودة قال اذا كانت المراة الحبلى الى آخره التفسير
الحمرة في الرحم من الامراض الحادة جدا وقد يقرن انذارها بالهلاك خصوصا
اذا كان حمى حادة والورم الحادث في الرحم فانه يوجب اختناق الرحم قال
اذا حبلت المراة الى آخره التفسير ذلك لان الطبع يصرف الغذاء
بكليته الى بدنها فيقل الغذاء على الجنين ويهلك قال متى كانت المراة
حاملا الى آخره التفسير المشيمة تتصل بافواه عروق الرحم ومتى
كانت هذه الافواه مملوة من رطوبة مخاطية فانها وان كانت تقوى على
امساك المنى لم تقو على امساك الجنين اذا حصل له ثقل ما في الشهرين والثالث
ويسقط الجنين قال اذا لم يكن بالمراة سبب يسقط من خارج ولا في داخل من
الاسباب التي مر ذكرها كالتهاب او المرض الحاد وضمور الثدي وغيرها
دل على ان السبب للسقوط انما هو امتلاء افواه عروق الرحم من الرطوبة
البلغمية قال اذا كانت المراة على حالها الى آخره التفسير
السمن المفرط مانع من الحبل لان الثرب يضغط فم الرحم ويسده ويضيقه
ولانه يوجب ضيق الرحم وذلك مانع من الحبل ولانه يمنع العضب من الوصول
الى الجنين بزرق المنى الى قعر الرحم لضيق المجارى ولذلك كانت الاجساد
العظيمة قليلة الانماء ولان السمن لا يفضل عن غذائها ما يصير غذاء للجنين
قال متى تقيح الرحم الى آخره التفسير اذا تقيح الرحم من
خراج كان في الموضع الذي يستبطن فيها الورك فيحتاج لذلك الى ان يخرج نحو

كو
نحو الى ان يخرج من موضع الفتائل وغيره من المحاولات وبالعكس [illegible]
قال ما كان من الاطفال الى آخره التفسير لما كان الذكر احر
كان تولده في الجانب الاحر وهو الايمن والانثى لكونها ابرد تتولد
في الجانب الايسر لانه ابرد وذلك لان الايمن احر لمجاورته الكبد ولان
الشريان الذى يأتيه انما يأتيه من الشريان الممتد على الصلب ولان الطبيعة
للاعتناء بالمنتقى تدفع الدم والروح الانقى في الايمن قال
اذا اردت ان تسقط المشيمة الى آخره التفسير العطاس يعقد بعد
استنشاق هواء كثير دفعة ويبسط الصدر مع عضلات فيضغط على الاحشا
باندفاع الحجاب الى اسفل فيعين على دفع المشيمة عن الرحم واذا حبس النفس
بامساك الفم والمنخرين ازداد ذلك في الضغط لان الهواء لا يخرج من الفم
والمنخرين فيعود الى ورائه واذا صار الى الافواه التي تتعلق بها المشيمة
دفعها دفعا قويا واخرجها قال اذا اردت ان تحبس طمث المراة
الى آخره التفسير لما كان بين الرحم والثديين مشاركة باتصال
عروق بينهما كان جذب الدم الى الثديين يصرف الدم عن الرحم قال
ان فم الرحم من المراة الحامل يكون منضما الى آخره التفسير انما يكون الرحم يقوى
على امساك الزرع بان يشتمل عليه غاية الاشتمال حتى لا يدخل فيه طرف
ميل والمراد بالطرف طرف فم الرحم فاما بطن الرحم المشتمل على الجنين اذا
ادخل فيه ادنى شىء كان سببا للاسقاط قال اذا جرى اللبن
الى آخره التفسير اذا لم يغتذ الجنين ويحتاج من الغذاء الا الشىء
اليسير وكثر الدم وينفذ في العروق الى الثديين ويستحيل لبنا فكان
ذلك دالا على ضعف الجنين اللهم اذا اشتملت بدنها على دم كثير بحيث
تفضل عن غذاء الجنين واكتناز الثديين علامة صحته لانه يكون ذلك من

دم مبين معتدل الكثيفة والكمية قال اذا كان حال المراة الى الفرج النفسي الاسقاط اذا كان لعلة الدم كان لا محالة معها وبعدها ضمور الثديين لا محالة وان كان بسبب خروج مستحيل الطبيعة ويوجبه الى انفتاح فم الرحم ويتبع ذلك توجه المادة الى تلك الجهة ويلزم ذلك ضمور الثديين واما اذا لم يكن بسبب خروج لذلك فان المادة تكون متوجهة عن الرحم الى احد هذه الاعضاء المذكورة كان ذلك دليلا على سلامتها من الاسقاط قال اذا كان فم الرحم الى الفرج النفسي صلابة الرحم اذا كان لورم في الرحم كان الضغطة بفتح فم الرحم ولم يكن لبرد يبس كان تضمها للعفص واما اذا كان ضمها عن صلابة فلذلك للتحلل فيردوه قال اذا عرضت الحمى لامراة حامل الى الفرج النفسي قد تعرف بضعف الحامل والجنين جدا وبتغيير ماديتها بعد البرد ولان برودها غير مستحكم لانها لا تمكن الاستفراغ علاجا فتهلك الجنين اذا كان ضعيفا او نقص مستفرغا لم يكن قويا وتعسر الولادة لان ذلك يحتاج الى قوة اي ما في الجنين فمتى ضعف كان ذلك مع عسر وخطر قال اذا حدث الى الفرج النفسي التشنج يكون من استفراغ الرطوبات الاصلية والجنين لسقوط القوة او ضعفها باختلال القوى الحيوانية لفرط الاستفراغ قال اذا كان الطمث الى الفرج النفسي انقطاع الطمث اما لعلة الدم او لانسداد المجاري او لضعف ماسكة الرحم او غير ذلك وكل ذلك يوجب امراضا في الرحم مثل الاورام في الرحم وسوء المزاج فيها وسيلان الطمث اكثر من المعهود يوجب الامراض الاستفراغية قال اذا عرض في طرف الدبر او الرحم ورم الى الفرج النفسي ورم الرحم وطرف الدبر مزاحم

اوغيره

المثانة وتضغط عضلة المثانة فلا يمكن البول من اجل ورمها وضغطها بل يخاف ويتبع الكلي بعسر التقطير لانه ينضغط الى المثانة حادة فلا يخرج المثانة وتضغطها ويحدث التقطير وورم الكبد اذا كان عظيما زاحم فم المعدة وضغطها وضيق النفس ويهيج الفواق قال اذا كانت المراة لا تحمل الى الفرج النفسي من شقائق الادوية اللطيفة الكائنة اذا تحركت كانت سريعة الصعود والانتشار في البدن فهي لحسب تتصل لها الى فمها ومنه يهاد كان ذلك وتغير بتلك الرائحة دل على عدم السدد والانضمام في المجاري وعلى اعتدال الرحم ونقاءه من الاخلاط الفاسدة والا لتغيرت رائحتها بالخلط الفاسد او الرائحة الرادية او غيرها من انواع سوء المزاج فلا يكون بها مانع من الاشتمال لان الموانع تنحصر فيما ذكرنا قال اذا كانت المراة تحرك الى الفرج النفسي وجريان الطمث في وقت الحمل يكون اما لانهتاك عروق الرحم او لضعف الجنين الا ان يكون ذلك للكثرة الدم حتى يفي بغذاء الجنين ويفضل عنه يجري الطمث على عادته قال اذا لم يجر الطمث الى الفرج النفسي اذا كان طمث المراة يجري في اوقاته ثم انقطع بغتة ولم يحدث بها قشعريرة ولا حمى كان ذلك دالا على احتباس المادة وللكرب والغثيان وسوء النفس اذا لم يكن حمى وحمى دل على الانعلاق ولذلك اذا لم يعرضها ما ذكر من الاعراض في الشهر الاول والثاني والثالث لتوجه مادة الحيض الى المجرى لعدم اندفاعها الى الرحم فاذا كبر الجنين واحتاج الى الغذاء احتوى على الحدبة الطبيعية بوجهها اليه الا الى جهة ذكر واما اذا كان مع تلك الاعراض القشعريرة والحمى فهو الخلط الردي في البدن قال متى كان رحم المراة باردا الى الفرج النفسي متى كان مزاج الرحم مخرفا عن الاعتدال فحدها كان

الحبل

برد عليه من المني ولا تتولد الجنين ولان المزاج البارد يكثف ويضيق
الرحم ويضيق الموضع على الغذاء والعروق التي يجري بها المشيمة فلا
يتعلق وان تعلق لم ينفذ اليها الدم او ينفذ دم رقيق فلا يتم امر
الجنين ولان البرد مقلل للدم الغاذي للجنين والمحل له ولهذا لا تلبث
الحبلى الا نادرا لعلة من الشارح انها تلبث بالتدريج واذا كان مزاج
الرحم حارا احرق المني او ماتت حقيقة رطوبته او كان لكثرة الرطوبة
فاجمد الحار الغريزي الذي في المني ولذلك لم يتولد الزرع في وقت
الحر المفرط والبرد المفرط والارض المغمورة بالماء او عديم الماء
قال اللبن يؤدي الى الفرع النفسي اللبن سريع الاستحالة
في نفسه الى ما يوجد في المعدة فالمحموم وصاحب الصداع والذي يكثر
عليه العطش او يغلب على مزاج المرار يكون في معدهم مرار فيستحيل
فيهم الى المرار ويزيد في مرضهم وكذلك من به اطلاق دم لانه يستحيل
الى المرار ويزيد في سحج الامعاء ولانه يسرع ضد الاختلاف اجزائه الجبنية
والمائية والزبدية في الهضم فلا ينهضم الهضم التام بل يولد الرياح
فلذلك يضر بمن كان بالمواضع التي تحت الشراسيف منهم متورمة لانه يزيدها
مددا وخصوصا اذا كان فيها قراقر فانه يكون ذلك عن ريح فيزداد
اللبن وينفع اصحاب السل لانه يجلو باجزائه المائية ويغري بالاجزاء
الدهنية وينفع من حمى ضعيفة طويلة وذبول بدنه التي لم يوجبه الحم
لان اللبن جيد الغذاء ويستحيل الى الغذاء بسرعة ويكثر غذاؤه والمحموم
الذي ذكرنا محتاج الى مثل هذا الغذاء فينفعه اذا لم يكن به شيء من
الامراض المذكورة التي تمنع اللبن فيضرها قال من حدث به وجع

الى الفرع النفسي من حدث به بسبب الفصد ورم سلم من الجنون والتشنج
لان ذلك يدل على انتقال المادة الى خارج ومتى غاب هذا الورم بغتة
وكان الفصد من خلف اي على الظهر عرض لصاحبه التشنج والتمدد لان
هذين المرضين من امراض العصب والعصب غالب على آلات الظهر ولو كانت
الفصد من قدام اي في الموضع المحاذي للظهر من مقدم البدن والغالب
على هذه الاعضاء انما هو العروق فتنصب المادة الى بعض الاعضاء
الشريفة فان صارت الى الدماغ احدثت الجنون وان صارت الى الصدر
احدثت ذات الجنب وان صارت الى الامعاء احدثت الاختلاف لكن
كان الاختلاف اخير لانما تصير الى البعيد اذا لم يتحلل وانضاف لم يصير
الى احد الاعضاء قال اذا حدثت خراجات الى الفرع النفسي
المراد بها هي الخراجات الحادثة في رؤوس العضل وذلك لسبب الايلام
يوجب توجه المادة الى هذا الموضع حتى تتورم جدا فيحتمل بتورم
ذلك انها على ان المادة قليلة جدا وذلك رديء لان الغور حينئذ يكون ساقطا
او ضعيفا او انها متوجهة الى بعض الاعضاء الشريفة وذلك ايضا
خطر قال الاورام الرخوة محمودة والنية مذمومة التفسير
المراد بالرخوة النضيجة ولا شك ان الاورام النضيجة محمودة وبذكر
ما يقابلها النية اي التي لم تنضج من الاورام ولا شك في انها مذمومة
قال من اصابه وجع الى الفرع النفسي اذا كانت المادة
منصبة الى مؤخر الراس يجذب الى مقدمه بفصد عرق الجبهة فكان
ينفعه جدا قال ان العاقر اكثر ما هدى الى الفرع النفسي

الناقض لتقادم برد محسوس فيسري من المواضع التي هي ابرد فيسري
من الظهر لانه ابرد من مقدم البدن لوجود النخاع فيه وقلة اللحم وكثرة
الاعصاب ويدل على ذلك قلة الشعر في الظهر وكثرته في مقدم البدن
لسخونته وتحلله ويسري في النساء من الصلب اي في اسفل الظهر
مائلا الى الرحم لان الرحم عضو عصبي بارد قال من اعراض الربع
الى الفرع النفساني ذلك لما مر في الفصل الذي قال احدوث يحمر
بعد التشنج خير من الكلف قال من جملته ممدد الى الفرع النفساني
ذلك لان الصلابة والتمدد والنحول مانع من العرق والراحة والتحلل
محمر عليه قال من كان به يرقان فلا يكاد يتولد فيه الرياح
النفساني الرياح تتولد من مادة غليظة تستحيل الى جوهر الريح
ومادة اليرقان بخلاف ذلك فيعذر فيه تولد الرياح المنفشة له
السابع ستة قال اذا عرض الجشاء اي الحامض الى خرج
النفساني في هذا المرض لما كان الطعام فيها لا يرسب في المعدة
بل يندفع الى الامعاء بعنف وهيئته تحدث بحسب الجشاء الحامض
دل على ان الطعام يمكث في المعدة مكثا ما الى ان يصير حامضا قال
من كان في منخره رطوبة بالطبع الى الفرع النفساني رطوبة
المنخرين بالطبع يدل على رطوبة الدماغ ورقة المني حتى زيادة
المائية في الدم الذي يتولد منه المني والدم الذي يتولد منه المني يصير
الى اوعيته في الرخم الاشبه من العرق الطالع من الكبد وفي الشريان
الناشئ من الابهر فمائيته يدل على رطوبة القلب والدماغ فتكون الاعضاء

الرئيسة كلها رطبة والاعضاء اذا كانت رطبة كان المني واسخف وارق واشد
انفعالا من الاسباب المؤذية التي تعرض من خارج فترد على البدن من خارج فتكون
صحته بعيد الزوال مراد في مخرج اما اذا كانت الاصول الجيدة فلما
كانت قوي واشتد واصلب واعسر قبولا وانفعالا من الاسباب الممرضة
فتكون صحته متحكمة بعيدة عن المرض قال الامتناع من الطعام الى
الفرع النفساني سقوط شهوة الطعام في الاختلاف الدم المزمن
لسقوط القوة الشهوانية او لفرط حال الكبد او الامعاء في البحران
والرداءة الى حيث يادي الى المعدة ويضعف قواها ويبطل طلبها للطعام
فكان رديا جدا او شرط لتركه من منافاته ويمكن ان يوجه المراد النساج
الى المعدة في اوائل الاختلاف فلم يكن رديا جدا قال
ما كان من الترويح الى الفرع النفساني اذا كان يسير ما حول الترويح
دل على ان الدم الذي ما يتبعه فاسد حاد مراري واذا كان كذلك كانت
التوجه يرجب الى الاندمال وهو المراد بالتروح الحسنة قال
متى لم يستعد من الاوجاع الى الفرع النفساني المراد بعظم اختلاف
الاوجاع في الاعضاء ما يختلف به الاوجاع ويتنوع به نحو نعمل
انه ضرباني او نخس او حكاك حتى تتوقف بذلك على سببه ومنه يهتدي
الى صواب التدبير وقال بعضهم انه اراد بذلك مقدار الوجع اي قليل
او عظيم ضعيف وانه هل يحتاج الى علاج قوي او ضعيف وقال آخرون
اراد به موضع الوجع ومقداره موضعه يعالج بحسب ذلك قال العلل
التي تكون في المثانة والكلى الى الفرع النفساني في هذه الاعضاء

يعسر برؤها من امراضها لانه يمر عليها فصل حاد ويهيج ما فيها من الامراض
وخصوصا في المشايخ فان امراضهم عسرة البرء لقلة الروح والدم
وضعف الطبيعة فيهم قال ما كان من الاوجاع الى فوق التفسير
المراد بالاعلى ما في قطر العمق لا في قطر الطول اي ما كان اميل الى
الخارج كان اسهل وما كان اعمق كان اعسر لانه يكون زيادة داخل
الصفاق والآت الجوف قال ما كان يعرض من قروح الاصحاب
الاستسقاء الى فوق التفسير علاج اصحاب القروح بالتجفيف
والرطوبة مانعة من الاندمال فيعسر برؤ القروح في المستسقين لكثرة
الرطوبة في ابدانهم قال السود الواقع الى فوق التفسير
البوسنة اذا كان طريا كان سببها مادة حادة تميل الى الفوق
ونصعد بالسواد اذا كان باردا رطبا سوداويا عن نفسها فلا تكون معها
حكة ولذع قال من كان به صداع الى فوق التفسير
متى كان سبب الصداع ورما في الرأس وسيلا ويجري القيح من هذه الاعضاء
او من رطوبة رديئة تندفع الى هذه المواضع كان بذلك برؤه واما اذا
كان من اسباب اخر لم يكن بذلك برؤه قال اصحاب الوسواس الى فوق
اذا توجهت المادة الموجبة للسرسام والوسواس الى اسفل ومالت بطبعها
الى العضل المعدة استفرغوا بذلك وانحل مرضهم قال من عولج من
بواسير مزمن الى فوق التفسير الدم الذي يصير مادة البواسير
هو عكره وغليظه ومن كان معتادا لذلك كان كبده تجتذب وتولد مثل
هذا الدم فاذا انقطع البواسير بالكلية بقي ما كان يندفع منه في الكبد

المراد بالاوجاع الخراجات

[illegible]

ووجب فساد مزاج الكبد والرئة ويصير سببا للاستسقاء وربما كان
الكبد قويا والرئة ضعيفة فرجع فيندفع المادة الى نواحي الرئة فيفتح بعض عروق
الرئة ويكون من ذلك السل فالحاصل انه اذا افرط استفراغ الدم بالبواسير
تحللت القوى وضعف البدن ومتى قطع بالكلية تولد من الامراض المذكورة فيجب
ان يترك الواحدة منها لئلا يعرض المرض قال اذا اعترى الى فوق
التفسير المراد بذلك الفواق الامتلائي لانه يحتاج فيه الى حركة من جهة
الرطوبات الموجبة للفواق لتتحلل او تنقطع او تستفرغ والعطاس يفعل
ذلك لما ذكرنا من قبل قال اذا كان بانسان الى فوق التفسير
اذا دفعت الطبيعة مادة الاستسقاء الى المطرق التي ان يدفعها الى مقعر
الكبد ومنها الى الماساريقا ليندفع منها الى الامعاء وتندفع بالطريق الذي
بين مقعر الكبد وبين السرة وهو المجرى الذي يغتذي به الجنين على ما ذكر جالينوس
في كتاب التشريح ان بين السرة ومقعر الكبد مجرى كان يتغذى به الجنين في رحمه
قال اذا كان بانسان الى فوق التفسير ذلك بسبب انحدار الى
الجانب المخالف قال من اعتراه ذات الجنب او ذات الرئة فحدث به اختلاف
الى فوق التفسير المراد بذلك الاختلاف الذي يتبع ما بين الحجاب لان
بين الكبد وآلات التنفس مشاركة وكذلك بينها وبين المعدة فاذا كانت الآفة في
الرئة والآت التنفس عظيمة ادى ذلك الى الكبد او المعدة وضعفت قواهما وفسد
هضمهما وعرض الاختلاف وذلك سيء لان الرئة ومشاركة العلة انما يحصل
اذا كانت العلة عظيمة وكان السبب الموجب قويا قال اذا كان بانسان
رمد الى فوق التفسير الاختلاف في الرمد يكون لاندفاع المادة وتوجهها
الى الجانب المخالف قال اذا حدث في المثانة الى فوق التفسير

[illegible]

اذا حرق الاعضاء الرئيسة بحلال روح ما كان فيها وفي العروق المتصلة بها من الارواح ومعه الموت والمورد اذا احرقت لم يهضم الطعام حتى سقط القوى قبل الاي واما الكلى والمثانة والامعاء الدقاق فلعصبيتها وقلة اللحم والدم والروح فيها وغلبة الرطوبات اللزجة والعضلية عليها لا تكسل الا الاندمال قال متى انقطع الى القرح النفسي هذه اعضاء اصلية مكونة من المني اذا ذهب منها جزء ولا يعود بدله لانه ليس في البدن مادتها وهي المني فاما الاجزاء الرقيقة من اللحم التي تغلب عليها الشعب العصبية ونقل لحمها فلا تعود عوضها اذا ذهب ايضا لما ذكرنا من العلة قال اذا انصب من القرح النفسي انصباب الدم الى فضاء على خلاف الامر الطبيعي يكون بان يخرج من العروق ويحارنه نفسه فضاء فيقسط الدم ما حول تلك المواضع او ينصب الى فضاء بعض الاعضاء وكلاهما على خلاف الامر الطبيعي ويعرض حينئذ للدم ان يعفن ويفسد ويصير قيحا لانه يعدم الروح الذي كان له في الطبيع الوعية التي تحفظه على طبيعته قال من اصابه خروج القرح النفسي من ذلك للانجذاب الى ناحية الحالق ولدفع الطبع المادة من الاشرف الى الاخس قال الاوجاع الى القرح النفسي اذا اشتعل الوجع من الطرف الى المرتفع دل على انتقال المادة الى المرتفع فيحتاج الى الفصد لان استفراغ المواد يحصل من المواضع التي هي اليها اسهل الاعضاء التي يصلح لاستفراغها قال من دام به النزع الى القرح النفسي الخلط السوداوي اذا غلب على الدماغ كدر الروح النفساني واظلم نور الانسان ما يعرض

من الطاري من الخوف والحزن والكدورة الروح النفساني لا يكون الا بغير وعرض من ذلك خبث النفس قال انتقال الورم الى القرح النفسي اذا انتقل الورم من داخل الى خارج فقد دفعت الطبع المادة من الاشرف الى الاخس والى العضو الذي هو سبيل الى الاندفاع ووضعه لذلك ولو كان الامر على ضد ذلك كان شرا قال من عرض له في الحمى الى القرح النفسي الحمى المحرقة يحدث من عفونة اخلاط محصورة في تجاويف العروق فاذا مالت الى خارج العروق والى الاعصاب حدث الرعشة فاذا حدث عند ذلك اختلاط الذهن دل على ان المادة قد وصلت بكليتها الى العصب حتى صارت الى الدماغ فيه آفة وكان بذلك اختلاط الحمى فلذلك كان خطر اعظم من الحمى قال من كان به القرح النفسي المراد بذلك لزوم الاستفراغ بحيث تضعف القوى جدا او يسقط وينتج ذلك الموت قال الخصيان لا يعرض لهم النقرس ولا الصلع النفسي الصلع يحدث من جفاف الجلد جدا بحيث لا يبقى عليها النبات كما الاشنجي اعلى الصحيح والخصيان لفرط رطوبة امزجتهم يلين جلدهم ولا يكون جفافا فلذلك لم يعرض للنساء والصبيان ايضا النقرس اما لاخلاط فيه او للاخلاط مرارية وقبل صنع الاخلاط يعلة في الخصيان لتوفر رطوباتهم الغريزية ولعدم مجامعتهم لا تحلب المواد منهم الى المفاصل قال المراة لا يعرض الى القرح النفسي لان ابدانهن تنقى بالطمث عن مواد ردية ومن اعلته قولي الا ان ينقطع طمثها ولا يتسن لحا عنهن حركة جالبة للاخلاط الى المفاصل قال الغلام لا يصيبه النقرس الى القرح النفسي الصبيان لجذوبة مزاجهم وانصرافه اي الموحتى لا يجتمع في بدنهم فضل كثير ولعدم

حركة الجماع فيهم لا يعرض لهم النقرس قال اوجاع العينين الى آخر
التفسير هذه الادوية تنفع العين في امراض مختلفة لا في مرض واحد
فان الفصد لا ينفعه اذا كان وجعه من امتلاء دموي وشرب الدواء
اذا كان من خلط رديء والاستحمام ينفع اذا كان قد انصب الى العين
رطوبات او نشفت من المواضع الوسخة من الكلف ولينقي البدن امتلاء
مفرط وشرب الشراب ينفع اذا كان قد حصل في عروق العين خلط غليظ
ولم يكن البدن امتلاء فانه يذيب ذلك الخلط ويحلله قال اللثغ
خاصة يعرض لهم الى آخر التفسير الالثغ هو الذي يبدل الراء باللام
والكاف بالدال والسين بالثاء او يسقط حرف لثقل اللسان من اعتماده وذلك
بسبب استرخاء عضلته وذلك اما لرطوبة المعدة او لرطوبة الدماغ تنصب
منه الى المعدة رطوبات وتصير سببا لضعفها وذلك سبب للاختلاف ولهذا
لا يعرض لهم الصلع قال اصحاب الجشاء الحامض الى آخر التفسير
من يكثر فيه الجشاء الحامض لا على سبيل معدته البلغمية يعسر فيه ذات الجنب لانه
ورم في الغشاء المستبطن للاضلاع وهذا الجشاء الملون دليل ان ماجه
لا يعتريه من الاخلاط الا ما كان حادا مراريا فيعرض فيه ويولد مثل هذا
الخلط فيمن يغلب يولد البلغم فيه نادرا قال الصلع لا يعرض الى
التفسير صاحب الدوالي يكون اخلاطه مائلة الى اسفل فلا يعرض
له الصلع لانه يحتاج لن يكون ميل الاخلاط فيه الى فوق فلا يجتمع الصلع
والدوالي الا نادرا واذا اطرأ احدهما على الآخر فان الاخر لاجتذاب
المادة الى تلك الجهة والمراد بالصلع انتثار الشعر الذي يحدث
من مواد رديئة تفسد الجلد لا الصلع الطبيعي الذي يحدث من ذهاب

الرطوبات الاصلية لم يمكن فيه عود الشعر بعد ذهابه قال
من كان به استسقاء الى آخر التفسير لان ذلك يدل على
ان الماء اعني الاستسقاء الزقي قد بلغ من كثرته او الورم الكائن في صدر
الكبد قد بلغ من عظمه الى حيث زاحم الحجاب ويشغل الحجاب بعض فضاء الصدر
ويعرض من ذلك ضيق نفس يحوج الى الانتصاب قال فصد العرق الى آخر
التفسير فصد العرق يحل عسر البول اذا كان من ورم دموي في
الكلية او المثانة ويعني بالعرق الذي في الانسي من باطن الركبة وهو
الذي يسمى بالصافن وهذا فصد يستفرغ الدم من الكلية والمثانة قال
اذا ظهر الورم في الحلقوم الى آخر التفسير الذي يكون الورم
في داخل الحنجرة فاذا انتقل الى الخارج كان دليلا حسنا لانه لما كان في
داخلها يعرض ضيق على الات النفس وضيق من الانبساط ولا بد عن خنق
من قوله من اسفل الورم من داخل الى خارج دليل محمود مطلقا قال
اذا حدث بانسان سرطان الى آخر التفسير السرطان الخفي هو
الذي يحدث في عمق الاعضاء وباطنها ولم يتقرح بعد والسرطان يتصل
به عروق في جوانبه يعسر فلا يمكن قطعه واستئصالها بالكلية الا وان
يقطع معه شيء من العروق لصلابته وحفافه ويخاف من ذلك الهلاك واما
لو لم يعالج فيبقى بلا تقرح وظهور وقلة صلابته فا يمكن قطعه من غير الخطر
المذكور قال التشنج يكون من الامتلاء الى آخر التفسير
التشنج هو تقلص العضلة نحو اصولها اما ان يكون من تمدد عصبها من
امتلائها بالرطوبة حتى يزيد في عرضها فينقص طولها او ينقص من اليبس

والجفاف حتى يبس وينقص من رطوبتها فيكون اذن عدم الشنج من الامتلاء
والاستفراغ وكذلك الفواق لان الفواق عارض يعرض لعضو من المعدة
طلبا لما يدفع عن نفسه من الاذى قال من عرض له وجع الى خرج
العصب من الوجع في ما دون الشراسيف اذا لم يكن معه ورم
فبرؤه اما بالرطوبة او بالخلط غليظ او لريح والحمى تحلل جميع ذلك قال
اذا كان في موضع من البدن الى الفرج العصب من غلظ الموضع مانع من
ظهور القيح وكذلك غلظ المدة وغلظ الموضع مثل اسافل الاقدام
فان الشيء قل ما يبين منها قال اذا اصاب المطحول الى خرج
العصب اذا كان في الكبد مواد غليظة دموية سوداوية فدفعت
الطبيعة المادة بالاستفراغ من الامعاء احتمل ذلك مرضه لكن اذا طال
ذلك افرط الاستفراغ وضعف مزاج الكبد وحدث من ذلك سوء القنية
فافضى الى الاستسقاء وضعفت الامعاء فنمر والمرار الحاد عليها والمعدة
تضعف قواها لفرط الاستفراغ ويكون من ذلك زلق الامعاء قال
من حدث به من تقطير البول القولنج المعروف بايلاوس الى الفرج العصب
الورم والسدد والحام الواحب لتقطير البول اذا بلغ من عظمه ان احتبس احتم المعاء
المستقيم ويضغطها ويتادى ذلك الى المعاء الدقاق حتى يكون من ذلك ايلاوس ويضغطها
كان السبب عظيما جدا اهلكا احتباس المسلكين معا وعظم السبب يكون من الامراض
الحادة مثل القلابى ذات السابح والحمى يحللها لانه من مادة الورم وكذلك الخام
وتقطير البول قال اذا امعن الوصول الى خرج العصب من الوحشة
اذا امتد سنة او اكثر من سنة كان ذلك لفساد عفونة الخلط الموجب لها
او لرداءة المزاج جدا او لكثرة ما يسيل اليها من الرطوبات الفاسدة وحسب

سلح ذلك في المدة الطويلة الى ان يعفن العظم واذا ... وكذا اخرى في بروح القرحة
التي فيها عظم فاسد الى ان ينحى اللحم عن العظم وسبب ذلك العظام تفسد كلما يحتاج
الى ان يخرج ذلك العظم وان فسد سطحه وسقط فيحتاج ان يحك العظم ويزال
ما فسد منه ويعالج بالمنبت للحم ويحا ان يسجى الموضع بعد الاندمال غائر
الذهاب جرم العظم قال من اصابته ضربة الى الفرج العصب
اذا كان السبب الموجب للربو والسعال عظيما في الات النفس وبينها وبين
الفقارات والنخاع مسافة لها رباطات واعصاب يتصل بينهما فعل يصل
بحيث يجذب الفقارات الى داخل وتحدب ويعصى وينقص الموضع من اعلى
الات النفس وخصوصا قبل ان يبلى في سن الطفولة لان الاعضاء بعد
لم تكمل فيشتد منع الانبساط ويعرض الهلاك قال من احتاج الى
الفصد الى الفرج العصب اذا اريد الاستفراغ للاستظهار وحفظ
الصحة حين ما اجتمع المواد في البدن فاوفق الازمان لها هو الربيع لاجتماع
المواد في الشتاء حتى يستفرغ عندما تتحرك وتسيل قبل ان تحدث امراضا ولان
الاستفراغ يوجب الضعف والربيع احفظ للقوة لمناسبته لمزاج الروح والجميع
قال اذا حدث بالمطحول الى الفرج العصب [illegible] قال
ما كان من الامراض من طريق النقرس الى الفرج العصب النقرس فضل
تنصب الى مفصل القدم فاذا اكثر ذلك وامتلأت المفاصل بحيث يمدد الرباطات
والاوتار ظهر له انتفاخ فان كانت المادة غليظة تحللت في اقصر [illegible]
الامراض المزمنة وان كانت لطيفة اي حارة تحللت في اقصر زمان يكون
ذلك بحران الامراض المزمنة وذلك اربعون يوما قال من اصاب
دماغه الى الفرج العصب الحمى منع كل قطع سعة ورم وحمى الى

لمشاركة المعدة الدماغ وقد يكون لسبب الوجع بتسرع الارتفاع ويلو فيها الحمى
وفي الحمى لانها توجب غليان المرار وتصعدها وانصبابها الى المعدة
قال من عرض له وهو صحيح وجع بغتة في رأسه الى اخر الفصل
سبب هذا الوصف اما الريح غليظة او مادة لم تجد الا ما كان الحمى
تحللها فاذا صار تحتبس تملا بطون الدماغ وتسدها حدث السكات
والغطيط دل على عظم العلة حتى استرخت العصب فلا تفعل العضل
تحرك الصدر الا تحركه ضعيفة وهذا يكون مرضا حادا احد ا
فلا بد ان بحرانها السابع الا اذا عرضت حمى تحلل المادة ويلطفها
قال من يبقى لم يستفد الى اخر الفصل ذلك لان الستة
على ضعف القوة المحركة او تحلل الروح كما للاسابى تحرك الجفن بحيث ينطبق
انطباقا تاما اللهم الا اذا كان بعقب استفراغ مفرط فانه يكون كذلك
وكلام الامام فيما اذا كان ذلك عارضا من ضعف القوة وسقوطها قال
ما كان من اختلاط العقل الى اخر الفصل ما كان مع ضحك فهذه
العلة انما يكون من دم حار رطب يعني رطوبة على الانبساط وما كان مع حزن
كان دم محترق بأسبه يعني بيبوستها على الانقباض وهو اقل خطرا
من الثاني لانه اقبل للتحلل والنضج قال بعقب البكاء في الامراض الى اخر
الفصل المراد بنفس البكاء انقطاع النفس في الوسط بحيث لا يتم الاستنشاق
الانفراج في توسط ويسمى ذلك بكاء لشبهه ببكاء الصبيان وسببه اما
صلابة آلات النفس او ضعف من القوة ومع الحمى ومن الامراض يزداد الحاجة
الى غير تمكن من الانبساط فلذلك يكون رديا قال علل النقرس
الى اخر الفصل المواد المجتمعة في الشتاء تتحرك وتسيل وتنصب الى المواضع

المستعدة والضعيفة فتهيج الامراض وفي الشتاء تكون ساكنة وفي الصيف
تتحلل ولا تجتمع والخريف تجمعها البرد مع انها ذائبة بحر الصيف فتهيج العلل
ايضا قال الامراض السوداوية الى اخر الفصل اراد بذلك
الاستعداد للامراض المذكورة بغلبة السوداء فان غلبة السوداء ينذر بهذه
الامراض لانها امراض سوداوية قال السكتة والفالج الى اخر
الفصل المراد بهما اذا حدثا من السوداء فانهما اذا حدثا من البلغم
كان حدوثهما في المشايخ اولى قال اذا ابتدأ الورم مع يلو محاله العرض
الفصل كالورم عسا ر منبسط على المعدة وما دونها فاذا ظهر منه
شيء في جراحة يرد الخارج وساء امراضه بحيث لو رد الى الباطن عفن ولذلك
يؤمر بقطع ما يظهر منه في الجراحات قال من كان به وجع النسا
وكان وركه ينخلع ثم يعود فانه قد حدث فيه رطوبة مخاطية الفصل
متى اجتمع في تجويف مفصل الورك رطوبة بلغمية مزلقة استلب ربا ظاتة
واسترخت وخصصنا نظم الورك عن نقرة عظم الورك فخرج عنها لا قال
من ابتداء وجع الى اخر الفصل قد تقدم ان ذلك لحصول رطوبات
مزلقة في مفاصل الورك ثم عرض لها تطول الزمان من تقيمها لانها تضعف
بعدم الحركة الطبيعية وتعطل الاعضاء الا زكيا ونبت العروق التي هي مجاري
الغذاء ومصابه بلمسى ويلزم من ذلك السل العندي وتعضم ويعرج والله اعلم
المقالة السابعة
قال برد الاطراف في الامراض الحادة دليل ردى الفصل
لان برد الاطراف في الامراض يكون من ضعف القوة عن بسط الحرارة

وسيرها الى الاطراف او لاجل انصباب الدم الى باطن محدث حرارة قوية
بسبب ورم او لبسلامة وكلا الوجهين رديان قال اذا
كان علة في العظم الى القرح النفسي لانه يدل على فساد العظم واسوداده
حتى يسود ما حوله من اللحم لميلان الصديد من اللحم الى العظم قال
حدوث الفواق في القرح النفسي جمع التشنج صح ورم الدماغ
او لفرط توجه المواد الى الدماغ بالعرق هو ردي وبحد الفواق بعد الاستفراغ
يدل على ان يلحقه عشاوة المعدة بالفواق انما هو لفرط اليبس وخفة الرطوبات
الاصلية وذلك دليل سوء قال اذا احدث بعد العرق ايام القرح
النفسي لانه يدل على ان الكيموس الذي اندفع بالعرق لم يكن نضج
بل انما اندفع لضعف القوة عن الامساك اما لاوان النضج او سقوطها قوة
قال اذا حدث بعد الجنون الى القرح النفسي اذا اشتعل المادة
السود او ميل الدماغ ونوجهت الى الاسافل يحدث الاختلاف او الاستسقاء
لحلل الجنون الحرع فالمراد هدوء اعراض الجنون وسكونها وذلك ليس
دليل خير لان المرض اذا اسكنت اعراضه فعد حف وكان في طريق
الزوال قال ذهاب الشهوة في المرض المزمن الى القرح النفسي
الحاجة الى الغذاء بعد تطاول المرض شديدة جدا فاذا سقطت الشهوة
مع ذلك دل على غاية ضعف القوة الشهوانية وانحلالها واراد بالبراز
الصرف ما لا يخالطه الماسة وذلك ايضا ردي لدلالته على اجتماع انحرافه
رطوبات البدن قال اذا حدث من كثرة الشرب الى القرح النفسي
شرب الشراب اذا تبع من كثير تمامل نحو حرارة العزيزة وتحمها كالحطب الكثير
بالنسبة الى النار احدث العشق [illegible] وحلا الدماغ [illegible] اذا اكثر

الشارب نحو نراوا اذا حدث الاختلاط قال اذا انفجر خراج الى القرح
النفسي المراد بانفجار الدبيلة وهي اذا انفجرت الى داخل فان
انفجرت الى المعدة اوجبت الغموم الى الصدر والرئة اوجب الاختناق
والسعال او الى الامعاء احدث اختلاف الدم وكل ذلك يوجب ضعف
القوة فكيف من عرض لمن كل انفجار كان دفعه اوجب الضعف والغشي
قال اذا حدث بعد سيلان الدم الى القرح النفسي اختلاط
الذهن لدلالته على توجه المادة من العضو الاخس الى الاشرف يدل على
التشنج والفتح لدلالته على فرط تحلل الرطوبات قال اذا احدث بعد
القولنج الى القرح النفسي الوجع اللازم لهذا المرض [illegible]
سقط الثفل الى اسفل والقي والفواق يدل على شدة السبب حتى
[illegible] الطبيعة على دفع [illegible] الثفل الى اسفل فيميل الى المعدة ويوجب
القي والفواق والتشنج والاختلاط بسبب مشاركة الدماغ اياها [illegible]
العظم السبب وهو ادل على الشر قال اذا حدث بعد ذات
الجنب الى القرح النفسي لان المادة لذات الجنب لو كانت
كثيرة لا يسعها الاضلاع اعتصت منها الى الرئة وحدث ذات
الجنب الرئة ولا ينعكس لان المادة في ذات الرئة لو كانت [illegible]
اندفعت الى [illegible] ان كانت كثيرة اختنقت قال [illegible] ذات الجنب
البرسام النفسي لان البرسام يحدث فيها من فضل حار [illegible] مرار
كثير يرتفع الى الرأس ويوجب البرسام فيكون رديا لدلالته على عظم
السبب ولان القوة لا تحمل ضرر هاتين العلتين العظيمتين قال
[illegible] الاحتراق الى القرح النفسي لانها اذا احدثت [illegible]

المضاف من الاحتراق كان حدوثها من جفاف العصب بعد المرطوبات
الاصلية قال وعن الضربة في الراس الى البهتة التفسير البهتة
البهتة هي ان يبقى الانسان ساكتا لا يفعل فعلا من شدة دهش واختلاط
الذهن لان علة وصول آفة الضربة الى جوهر بطون الدماغ ووهن
افعالها واضطراب قواها قال وعن نفث الدم نفث المدة
التفسير ذلك لان الدم قد استحال الى المدة لعجز الطبع عن دفعه
حتى اجتمع وبقي الى ان استحال مدة قال وعن نفث المدة الى السل
التفسير المدة عن قرحها وحدتها تقرح الرية وجب السل
واذا كان معها السيلان وهو اطلاق البدن كان ذلك دليلا على
غاية ضعف القوى وخصوصا اذا احتبس البصاق فان ذلك يكون من قبل
عجز الطبيعة عن دفع المادة بالنفث فيجتمع ويموت العليل قال
وعن ورم الكبد الفواق التفسير لان الورم اذا كان عظيما ضغط
المعدة واذا كان فيه ريح منعها عن النفوذ فحدث من ذلك الفواق قال
وعن السهر التشنج واختلاط الذهن التفسير ذلك لانها على فرط
التحلل وجفاف العصب قال وعن انكشاف العظم الورم الحمري يدعى الحمرة
التفسير لان الحمرة تحدث عن المرار واذا انكشف العظم الى العظم اكلت
اللحم بحدتها وتعسر ومنعت الاندمال الصحيح قال وعن الورم الذي الى القرح
التفسير لانه يكون الفاعل للتقرح والعفونة في الحمرة اما هو
المرار فقد يتقدم السكاكية ووصول المادة الى عمق الاعضاء والى
العظم لان المرار نحو من حدتها قال وعن الضربان الشديد في العروق
انفجار الدم التفسير ذلك لان الضربان يدل على تجاوز العروق للضربان
الورم

٤٧ مكثر الانفجار عن الضربان وفي ذلك خطر عظيم قال وعن الوجع المزمن الكائن
التفسير ذلك لانه الوجع المتطاول الزمان على ورم عسر النضج قال
وعن المرار الصرف اختلاف الدم التفسير المرار الصرف قد يجرد الامعاء
ويحدث فيها قروحا او تقرح الامعاء ويوجب اختلاف الدم قال وعن
قطع العظم اختلاط الذهن التفسير يعني بقطع العظم الذي ينفذ
الى السطح الداخل من القحف وهذا القطع اذا كان معه اختلاط في
العقل كان رديا لدلالته على وصول الآفة الى جوهر الدماغ وبطونه
قال التشنج من شرب الدواء المسهل التفسير لانه يدل على ذهاب
الرطوبات الاصلية قال برد الاطراف مع الوجع الشديد فيما يلي
المعدة ردي التفسير ذلك لانه يدل على ان الوجع الشديد يضعف بسببه الحار
الغريزي ويعجز حتى تخلو الاطراف عن الدم او الحرارة الى ان يضعفها
الوجع الشديد يكون الدم من الافراط الى جوف وفي ذلك خطر عظيم قال
اذا حدث للحامل زحير كان سببا لان يسقط التفسير الزحير قرحة
في الامعاء المستقيم ويطول صاحبها بالقيام المتوالي وقرب المعاء المستقيم
والرحم مجاور فسادي الى الاذى وتتحرك الرحم بحركتها فتكثر حركاتها حتى
تضعف الجنين فيسقط قال اذا انقطع شيء الى الخفا التفسير
اي انفصل عرضه وقد مر تعليله قال اذا احدث لمن علته علة البلغم [illegible]
صفاء التفسير الاطباء اليونانيين من عادتهم تسمية الاستسقاء بلغما ابيض
لغلبة البلغم في الاستسقاء غالبا واذا احدث للمستسقي اطلاق كثير زال مرضه
قال من كان به اختلاف الى الفرع التفسير من كان به اختلاف
وكان ما يختلف به زبد فانه يكون بسبب احتباس [illegible] في

وسطها ويستمسك الاجزاء المائية حول الاجزاء الهوائية فيدل على زوال ما الحركة
ان في الاسهال من اعالي البدن ولان هذا الاستسقاء يحتاج الى زمان طويل
فيدل على انه ليس موضع انعقاده هو الدماغ وهذا الحلبي لانه ذكر بعضه
قد حسنا الغير يكون بسبب اضطراب خلاء سى نحمد من انشئه قال من كان به
حمى الى القرح النفسي هذا النوع من الرسوب اما لانجراد الاعضاء الا بلهن
الحارة ميتر بعض الدم من الكبد واحمده بالاحتراق او لان الحرارة احرقت
البلغم وجمعه وهذا يدل اما على الهلاك او طول المرض لان الطبيعة يحتاج في نضج
امثال هذه الاشياء او اصلاحها الى زمان طويل قال اذا كان الغالب على البول في
النفس المراد اذا اطلق يراد بها الصفراء والمرة الصفراء من الحاد
سريع البرء او الهلاك واذا كان اعلى العارو رقيقا كان مثل الرسوب الى
اسفل وفيه كلما كان الى السفل كان اذا اعلى النضج وسرعة انقضاء المرض
قال من كان بوله مستسا الى القرح النفسي البول المستسمع ما مختلف
ادوار في القوام وينقسم الى اجزاء اما شبه اجزاء او متفرقة فيها واذا وسعت تلك
الاجزاء اسمعت كالشر ويدل ذلك على ابرا وسطوح الاعضاء او دلالة على الاضطراب
لانه يدل على معركة بين الطبيعة والمرض لانه لو غلبت الطبيعة كان مستويا ولو غلبت
العلة كان الانجراد من جرم الاعضاء وكان سوبعضا وقد يكون من جرب الطين في
ايضا لكن لا يكون معه حمى فهو النهاية بضعف قال من كان في وقت ذا الى القرح
النفسي العبسي العاطات التي يظهر على البول زرق وسيلة يطوبه
لرضى لطيفة وريح مرد وسح الماء او ... ذا الحميات العالية ... لا ... لو كثر
ما فوقها كان من حرارة الكبد يعطي اللون ... الا ... ولا ... على طول المرض
لا الا المستدلى ... قال من رأى في وقت بوله دسم الى القرح

النفسي فيسوقه البول على قدر ما ينضج الكلية او شحم من البدن الى اللحم
السمين يكون اذا كان كثيرا او متميزا عن البول الحسن الاخر كثيرا حرارة السارية في الكلى
وذوبان شحمها وهو المراد بقول الامام فهو ... دسم ... قال من
كان به علة الى القرح النفسي اذ دل العلامات على وجود المادة في الكلية
ودل الوجع على احتباس المادة فيها فتوقع حدوث خراج اما الى داخل او ما يلتف
المادة الى داخل اما الى خارج لو كان فيها الى خارج قال البول
الذي معه الى القرح النفسي اذا كان في الدم مع الحمى كان ... ورم فلذلك
يمكن استعمال العوائق فان لم يكن مع حمى كان من ... او فضة ... غير ورم
وذلك يحتاج الى العوائق ... قال النزلة الى القرح النفسي
الجوف الاعلى نحو الصدر ... الرئة والنزلة التي ... انها
فيما بين الامراض ... والمزمنة فتكون ... اى ... يتوقع في اليوم العشرين
وهو الاسبوع الثالث قال من ... الى القرح النفسي
عدم تفسير هذا الفصل ... المقالة الرابعة قال متى عدم اللسان بغتة
قوته الى القرح النفسي المراد من قوله عدم اللسان قوته اى بطل حسه وحركته عطف
لانه عليه اسم حاسا من الاعضاء وبطلان الحس والحركة قد يكون بسوء مزاج في العضو
او خلط او ورم او سدد وقد يكون ... الخلط السوداوي غلظ الروح النفساني ٣
في الدماغ ولكن ... في المجاري او ان ... لغلظه لا يحل قوة
افعاله والذي يكون بغتة هو هذا السبب لان سائر الاسباب لا يكون الا بالتدريج
وهذا كما حكينا ... انه ... قال اذا
حدث بالشيخ الى القرح النفسي لانه ذلك الغرض ... وانما خصه بالشيخ
لانه اقبل لذلك لضعف الاعضاء الاصلية قال من ... حمى الى القرح
النفسي اراد بذلك حمى ... قال ... لانها تحلل

ويوسع المسام ويعين على التحليل وكذلك الحميات المحرقة لا تحتمل التحليل اما اذا كثر
الحمى من المني وازدادها بطول المدة اي الخارج منه قال المرأة لا تكون ذات يمينين
التفسير هو اي ان المرأة تتمكن من الافعال تمكنا تاما بيمينها وكذلك الرجل
الموفر القوى واكثرهم الذي يدعى يكون ذات يمينين اي متمكن من الافعال من
كلتي اليدين بالسوا لتمكن تام وسبب ذلك في النسا الضعف قوتها وقلة حرارتها
الغريزية قال من يؤول به الامر الى القرح النفث المراد بالقيح الذي يخرج من
صدره قيح متجز ... الكن في المدة النفث السعال ... دال على القيح كما في الرسوب
لان البول الجسم للاعضا الاصلية ذلك واذا كان يكمد البول دل على عفونة
وفساد قال من كانت في كبده الى القرح التفسير اذا كان المدة
من الغشا ولم يبلغ الى جرم الكبد كان نضجها بياض لون الغشا ويكون سلها
واذا كان مسادا على انها من الكبد قرحة ولانه ابيض اللون دال على
نضجه قال اذا كان في العينين وجع الى القرح التفسير هذا الذي
لم يكن معروفا على علل مختلفة فد ... بين ذلك فيهما بالرشد فقال جالينوس
انه ليس من كلام ابقراط فان وجع العين اذا كثر امتلاء الدم لحل الاسهال القوي
والحمام ... يمكن المراد من ذلك امتلاء الدم ... بسبط ... التي يكون القصد
بل يحتاج الى تلطيف ورقة ... كما قال اذا حدث بصاحب
الاستسقا سعال فليس يرجى التفسير قدم هذا الفصل مع شرحه في المقالة السادسة
قال تقطير البول الى القرح التفسير اذا حدث هذا التي يكون ورم او ما ذاك تحتها نحو العروق الداخلة اي فصد الصافن من الرجل والابطي
من اليدين ولم يكن مع ما ذكر غلظة او ضعف او شي يحللها الشراب قال
اذا طال الورم والحمى الى القرح التفسير والحكمة يدوم في اول الجميع
فضلة على الات النفس وعسر الاستنشاق وما ذاك الى الخارج او من الاضعاف

قال من اصابه حمى وما يقول الى القرح التفسير فسادا لعضو الى سوداني
بالعفونة حتى يكاد يبطل فيه الحس وذلك يسمى اسفاقيلوس وهذا المرض يقتل الاكثر
لانه ما يبرأ الا قليلا ما منه ويحتاج الى ... لا يتجاوز الى الاثنين قال العطاس
الى القرح النفسي العطاس يكون لاذى يلحق بعض اجزاء الدماغ فتنهض الطبيعة
لدفعه بهواء كثير يحدث من نفخه كما تفعل الانثيين اذا انتفخ ... ما فيه ويحتاج
في العطاس الى استنشاق الهواء ليملأ رئته ويدفع ما فيه ... ما في الرئة
دفعة بالارتفاع الى الدماغ فينفض الصدر ويدفع ما في الدماغ بحركة من الطبيعة
ويخف ... الدماغ ومنع المجاري بين الدماغ والانف اذا كان في الموضع الخالي
من الدماغ وهي بطون الدماغ رطوبة وفيها حرارة تحلل تلك الرطوبة وتحيلها اجزاء
هوائية وتندفع بالعطاس والصوت يحصل بما ذكر من خروج هواء كثير من موضع
ضيق دفعة بقوة عنيفة قال من كان به وجع شديد في كبده الى القرح
التفسير الوجع الشديد في الكبد من غير حمى لا يكون الا من ريح نافخة او مادة
باردة فيحللها الحمى قال من احتاج الى ان يخرج من عروقه دم ينبغي ان يقطع
له العرق في الربيع التفسير هذا الفصل مع تفسيره قد تقدم في اواخر
المقالة السادسة قال من يجتمع فيه بلغم الى القرح التفسير لما كان
الوجع من احتباس المادة بين المعدة والحجاب وهو ان لم يتصل الى الصدر العضلي
اعني الصدر والبطن فاذا انحلت تلك المادة وسالت في العروق وجب زوال
الوجع لزوال سببه قال من امتلأ كبده ماء الى القرح التفسير
اذا انصب الماء من الكبد الى البطن في الطريق الذي بين الصدر والكبد اجتمع تحت غشاء
البطن وحدث الاستسقاء فيفضي الى الموت تعالى قال العلوق الشارب
والاحتسوا الى القرح التفسير العلق والشاد والاقشعرار التي يزول
بشرب الشراب من الاعراض تحدث في الاصحاء لاسباب بدنية واسباب نفسية

اما البدنية فالعلق يحدث من فضل مصبوب في جرمها لانى احصا آبهانو دبوص
لصاحبها لم يعمل الى سعل من الحال التي عليها الى حال اخرى وهو المراد بالعلق
وعلى هذا النحو يعرض العلق للاصحاء فانهم عليون لم ينقلوا ان الشكل الذي
اصطحبوا عليه الى شكل اخر والسادس يعرض لانبعاط عضلات الفكين
من دفع ما عليهما من البخار والرطوبه النسيه والعشوين من رطوبات كثيرة
على العضلات بعد الشراب فيمنع جميع ذلك عما ينفتح وملطفه وكل على الرسغ من راح
دوام الاسباب النفسانية فيميل الروح وطول الفكر فان الانسان اذا اطال
فكره في المطالب العقلية او في غيرها من ضجر وقلق ومال الى جواسيسه صدق
بسنانيين والى نيرح بالانفعال من موضع الى موضع ويكسر عرقه ويشرب الشراب
فيمنع ذلك عما يوجب الراحة والرقة [illegible] ويعد بلوغ تحلل فاعل من غير عرج
دماغه الى الفرع العصبي من الرعونة حركة شديدة خارجة عن الطبع يعرض
للدماغ عند حاجة الانسان بعين حالة فيقع على راسه او ينال له ضربة
قوية على راسه فيعرض عند ذلك تبدد في بعض الاعصاب والتهاب في بعضها
وسعف الروح النفساني في الباطن ويمنع قواها عن التصرفات حتى يبطل
الحس والحركة ويعرض السكات فان [illegible] كان نحو ردها الى الفرع
العصبي الرطوبات التي في البدن وانما هي في التحلل واستمرار بقائها
انما هو بطريق ايراد البدل فاذا انقطع البدل وحل فيها الرطوبات وعرض
الجفاف للبدن وهذا اخر الكتاب والحمد لله [illegible] العقل والهداية
وصلى الله على سيدنا محمد واله اجمعين — تم في الحادي عشر من شهر [illegible] الاول
سنة اربع عشر سبعمائة [illegible]

منه اسخان قوى الا ان يدمن
[illegible] اصحاب الامزجة الحارة
الحلو كل الحلو حار الا انه يسد [illegible] ولا يطلق لذلك كالمحمومين و[illegible]
اوده كل كثيرا ويكون الاكل منه لذلك [illegible] الامراض الكائنة منه ويولد السدد
والاورام نه يكثر الصفراء والدم ويهيج الامراض [illegible] ويطلق البطن ويرخي المعدة
والورم في الكبد والطحال والاورام اذا كان مستعدا لذلك [illegible] ليس يقوى البرد
[illegible] للبدن [illegible] الى منفعة بارد [illegible]
صالح للصدر والرئة [illegible] اذا كان [illegible] والبطن [illegible] ويطلق
تملح الصفراء والدم ويثقل البطن [illegible] الهضم [illegible] بالعصب
اذا كان [illegible] ويدر [illegible] البدن [illegible] الدسم [illegible]
والاعضاء العصبية ويخفف البدن [illegible] الغذاء [illegible] للمحمومين
المعدة ويطلق البطن ويشبه [illegible] الاكتفاء [illegible] البدن [illegible] في البلغم
واصحاب الاكباد والمعدة الحارة ويرطب البدن [illegible] ويعطل [illegible]
ويطلق [illegible] ويكثر النوم [illegible] يبرد البدن وتجففه [illegible] المبرد
مزاد [illegible] للعصب ويعقل البطن على الاكثر ويولد [illegible] والرداءة ويكثر
[illegible] ويجففها [illegible] ويسرع الدم الى الاحتراق [illegible] ذلك
سخن ويجففه [illegible] الكثرة التي [illegible] المرة [illegible]
في المرة الصفراء [illegible] وبسطه [illegible] او الى الصفراء
يهيج الحرارة ويلهب البدن [illegible] الدم [illegible] عند [illegible]
[illegible] السوداء [illegible] منه ما هو اكثر غذاء [illegible] بعد [illegible]
ما يسخن باعتدال ومنه ما يبرد باعتدال [illegible] على الشيء حتى لا يحتمل
[illegible] واذا كان [illegible] الطعوم [illegible] في البدن الفعل الذي [illegible]
[illegible] الاشياء [illegible] فعله في [illegible] ذلك
فيه [illegible] وان كان [illegible]

محلك في ملمى ودارك باللوى   سقى الله ملمى واللوى ومغناك
امر على وادى الاراك تعللا   لعلى في وادى الاراك اراك

قضا زماننا أضحوا لصوصا   عموماً للبرايا لا خصوصا
فلو انا نصافحهم قليلا   لسلوا من خواتمنا فصوصا

ايا ظبية الوادى جعلت فداك   هل الموت الا في اعراض نواك
بخلت بطيف كان يطرق في الكرى   وجدت بروحي في الهوى لرضاك

هذه الخيف وهاتيك منى   فترفق أيها الحادي بنا
واحبس الركب علينا ساعة   نندب الربع ونبكي الدمنا
انخ الركب فهذى دارهم   عج ما سال قليلا عج بنا
فلذا الموقف اعددنا البكا   ولذا اليوم ادخرنا الاعينا
زمنا كانوا وكنا جيرة   هل يعيد الله ذاك الزمنا
ما على طيب ليال سلفت   في زمان الوصل لو عدن لنا

بسم الله الرحمن الرحيم نكت في المسائل الخلافية لمولانا
قاضي القضاة سراج الملة والدين الارموي روح الله رمسه وقدس نفسه
بمحمد وآله وصحبه الطيبين مسـألة النذر بصوم يوم العيد وايام
التشريق لا يصح خلافا لابي حنيفة رحمه الله لنا انه لو صح النذر بصوم
هذه الايام لانعقد سببا لوجوب صوم هذه الايام او لوجوب صوم غير
هذه الايام ولم ينعقد سببا لواحد منهما فلا يصح اما انه لم ينعقد سببا
لوجوب هذه الايام فلوجهين اما اولا فلان صوم هذه الايام حرام او صوم
مكروه بالاجماع واما ثانيا فلان صوم هذه الايام منهي عنه لقوله عليه السلام
الا لا تصوموا في هذه الايام فانها ايام اكل وشرب وبعال والمحرم والمنهي
عنه لا يكون واجبا لان المنهي عنه هو الذي يمنع من فعله واذن في تركه
والواجب بالعكس من ذلك فلو كان الشيء الواحد واجبا ومنهيا عنه لكان
كل واحد من طرفي الفعل والترك ماذونا فيه ممنوعا عنه وانه محال
واما انه لم ينعقد سببا لوجوب صوم غير هذه الايام فلانه لو انعقد
سببا لوجوب صوم غير هذه الايام لخرج عن العهدة بدون نية القضاء
اذا صام في غير هذه الايام عن النذر ولم يخرج عن العهدة بالاجماع فصح
ما ادعيناه الى هنا فان قيل الحكم ممنوع فان عندنا لو صح النذر
لانعقد سببا لوجوب صوم يوم من الايام الذي هو اعم من صوم هذه الايام
وصوم غير هذه الايام لصدقه عليهما سلمنا الحكم فلم قلتم انه لم ينعقد
النذر سببا لوجوب صوم هذه الايام ولا نسلم ان صوم هذه الايام محرم او
مكروه بل هو واجب بعد النذر بالنصوص المقتضية لوجوب الوفاء بالنذر
واما المحرم والمكروه ترك اجابة دعوة الله سبحانه وترك موافقة المسلمين في الافطار

وقوله ان صوم هذه الايام منهي عنه قلنا لا نسلم لان قوله عليه السلام الا لا تصوموا
نهي بل هو استفهام كما يقال الا لا تاكل الا لا تشرب سلمنا انه لفظ نهي لكن جاز حمله
على الاستفهام اذ يجوز حمل كل واحد من النهي والخبر والاستفهام على الاخر فيما بينهما
من المشابهة قال الله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج والمراد النهي سلمنا
ان صوم هذه الايام محرم ومنهي عنه لكن لم قلتم ان المحرم والمنهي لا يكون واجبا وهذا
كما ان الصلوة في الدار المغصوبة واجبة بالاجماع او بالنصوص المقتضية لوجوب
الصلوة وانها محرمة ومنهي عنها لكونه شغلا لملك الغير غصبا وكذلك المصلي
في آخر الوقت اذا راى غريقا فانه تجب عليه الصلوة بدليل وجوب القضاء عليه
وانها محرمة عليه بدليل وجوب انقاذ الغريق سلمنا ان صوم هذه الايام غير واجب
فلم قلتم انه لا ينعقد النذر سببا لوجوبه وهذا لانه يجوز ان ينعقد النذر سببا
لوجوب صوم هذه الايام مع انه لا يجب عليه صوم هذه الايام كما في حق الحائض فان
شهود الشهر ينعقد سببا لوجوب الصوم عليها بدليل وجوب القضاء عليها ولا يجب
عليها الصوم لما ذكرتم كذلك ههنا سلمنا فلم قلتم انه لم ينعقد النذر سببا لوجوب
صوم غير هذه الايام قوله لو انعقد النذر سببا لوجوب صوم غير هذه الايام
لخرج عن العهدة بدون نية القضاء اذا صام في غير هذه الايام عن النذر قلنا
لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان انعقاده سببا له ابتداء اي غير مضاف الى
صوم هذه الايام اما اذا كان مضافا الى صوم هذه الايام فلا وهذا
لان اضافة النذر الى صوم هذه الايام يقتضي انعقاده سببا لوجوب صوم
هذه الايام فاذا لم ينعقد سببا لوجوب صوم هذه الايام اداء انعقد
سببا لوجوب صوم غير هذه الايام قضاء كما في حق الحائض فان شهود
الشهر انعقد سببا لوجوب الصوم عليها في غير الشهر لكن لا ابتداء بل قضاء فلم يخرج
عن عهدة الصوم بدون نية القضاء وكذلك الحائض اذا طهرت في آخر الوقت
فات الوقت عند طهارتها انعقد سببا لوجوب الصلوة عليها في غير ذلك الوقت

لامتناع وجوب الصلوة عليها في ذلك الوقت مع انه لا يسع لطهارتها وصلاتها
جميعا لكن لما لم يعتبر سببا لوجوب الصلوة عليها في غير ذلك الوقت ابتداء بل
بناء على الوقت السابق لم يخرج عن العهدة بدون نية القضاء كذلك فيما نحن
فيه وبهذا ظهر الفرق بين ما اذا اضاف الى صوم هذه الايام وبين ما اذا
اضاف الى صوم غير هذه الايام ثم ما ذكرتم معارض بالنص والمعقول
اما النص فقوله تعالى اوفوا بالعقود وقوله تعالى وليوفوا نذورهم وقوله عليه السلام
من نذر وسمى فعليه الوفاء بما سمى وقوله … واما المعقول فمن
وجوه احدها انه نذر بما ليس بواجب عليه لله تعالى من جنسه واجب فوجب
ان يصح قياسا على سائر النذور الصحيحة بجامع المصلحة المدلول عليها بالامر
بالجنس الثاني انه اخبر عن وجوب صوم هذه الايام عليه بقوله لله علي صوم
هذه الايام فوجب ان يجب عليه صوم هذه الايام او صوم يوم من
الايام تصديقا له فيما اخبر الثالث ان هذه الايام لا تخلو اما ان
كانت قابلة للصوم او لم تكن وايا ما كان يلزم صحة النذر اما اذا كانت قابلة
فلما ذكرنا واما اذا لم تكن فلان اطلاق قوله لله علي صوم هذه الايام
يحمل على صوم يوم من الايام حملا للفظ الكل على البعض والملزوم على اللازم
واذا حمل عليه صح النذر كالوصي … الرابع انه لو لم يصح النذر
بصوم هذه الايام لما صح النذر بالصلوة في الاوقات المكروهة بجامع
المفسدة المدلول عليها بالنهي ولما صح فيصح فالجواب
اما الحصر فظاهر لانا نعني بصوم غير هذه الايام صوم يوم لا يكون هو بعينه
صوم هذه الايام وهو يشمل ان صوم يوم من الايام الذي هو اعم من صوم
هذه الايام ليس هو بعينه صوم هذه الايام لامتناع ان يكون العام عين الخاص
فيتحقق الحصر ضرورة قوله المحرم والمنهي انما هو ترك الاجابة دعوة

الله تعالى قلنا هو منهي ترك الاجابة دعوة الله تعالى بمنع ان وجوب صوم هذه
الايام لو نفذ اجتمع ان صوم هذه الايام اذا كان واجبا وانه لا يتأتى
الا بترك اجابة دعوة الله تعالى وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا
للمكلف فهو واجب فيلزم ترك اجابة دعوة الله تعالى واجبا الثاني ان
ترك اجابة دعوة الله تعالى اذا كان محرما كان صوم هذه الايام مستلزما
للمحرم ومستلزم المحرم محرم قياسا على سائر مبادي المحرمات ومقدماتها
وبلا ولي قوله لم قلتم ان قوله عليه السلام الا لا تصوموا نهي قلت
لانه مجزوم بدليل سقوط النون ولو كان استفهاما يكون مرفوعا كما في قوله تعالى
الا تاكلون وقول القائل الا لا تاكل انما يكون استفهاما اذا
كان مرفوعا فاما اذا كان مجزوما كان نهيا قوله جاز حمله على
الاستفهام قلنا نعم ولكن وجدنا ما يرجحه وهو التعليل بقوله فانها ايام
اكل وشرب وبعال فانه يناسب المنع من الصوم دون الاستفهام الا ترى
ان قول القائل الا لا تاكل هذا الطعام فانه مسموم صح ولو قال الا تاكل
هذا الطعام فانه مسموم لم يصح لما ان التعليل يناسب المنع دون الاستفهام
قوله لم قلتم بان المحرم والمنهي لا يكون واجبا قلنا لما ذكرنا واما
الصلوة في الدار المغصوبة فانها محرمة فقط واما الواجب نفس الصلوة
والمحرم هذا الفعل المخصوص بنفس الفعل واما المصلي في اخر الوقت
اذا ادى غير تعالى فالصلوة محرمة عليه فقط واما وجوب القضاء قلنا وجوب القضاء
لا يستدعي وجوب الاداء على التعيين بل يستدعي اصل الاداء وهو اما وجوب

عليه ؟

الاداء او انعقاد سببه وجوب الاداء الا يرى ان الحائض يجب عليها قضاء
الصوم وان حرم عليها الاداء لانعقاد سبب وجوب الاداء وهو
شهود الشهر وقيام الاهلية والسبب منعقد ههنا وهو حضور الوقت
مع قيام الاهلية قوله اذا لم يجب عليه صوم هذه الايام فلم اذا
لا ينعقد النذر سببا لوجوب صوم هذه الايام قلنا الجواب عنه من
وجهين اما اولا فلان المراد من التقسيم المذكور هو انه لو صح النذر بصوم
هذه الايام فاما ان يصح مع وجوب صوم هذه الايام او مع وجوب
صوم غير هذه الايام وعلى هذا لا يرد ما ذكرتم واما ثانيا فلان
صوم هذه الايام اذا لم يكن واجبا لا ينعقد النذر سببا لوجوب صوم
هذه الايام احترازا عن الترك لسببه ولكن قال اضافة النذر الى
هذه الايام يقتضي انعقاده سببا لوجوب صوم هذه الايام كما في
اضافة النذر الى صوم ايام معينة غير هذه الايام قلنا لا نسلم
وانعقاد النذر سببا ثمة لانعقاده سببا ههنا لما ذكرنا على انا نقول
لو انعقد النذر سببا لوجوب صوم هذه الايام فاما ان ينعقد مع قابلية
هذه الايام للصوم وهو باطل لاستلزامه الترك لسببه المضاف الى
المحل القابل او لا مع قابليتها له وهو باطل لامتناع انعقاد الشيء
سببا لحكم مضاف الى المحل الا بقابليته لهذا قلنا لا ينعقد النذر المضاف
الى صوم ايام الحيض سببا لوجوبه حتى لا يجب عليها القضاء قوله
لم قلتم بانه لو انعقد النذر سببا لوجوب صوم غير هذه الايام لخرج عن العهدة
بدون نية القضاء قلنا لانه حينئذ يكون آتيا بالواجب عليه بنذره
والاتيان بالواجب يقتضي الخروج عن العهدة لامتناع البقاء في عهدة

الواجب مع الاتيان به واما انه لا يخرج عن العهدة بدون نية القضاء اذا
انعقد سببا لوجوب الفعل في وقت معين ثم يفوت ذلك الوقت بدون الفعل فانه
سواء وجب الفعل فيه ثم ترك او لم يجب الفعل فيه اما لحرمته كما في حق الحائض
او بدونها كما في حق المريض والمسافر فاي صلاة اي فعل لا بد له من نية القضاء
انما يكون اذا وجب الاداء او وجد سبب وجوب الاداء ولم يوجد واحد منهما فيما نحن
فيه لما بينا وعلى هذا سقط ما ان اضافة الى صوم هذه الايام بالكلية اما
النصوص قلت خص عنها صورة النزاع فانها تدل على وجوب الوفاء
بالنذر وهو الاتيان بالمنذور وانه غير واجب ههنا قلت فان قيل انها
تدل على وجوب صوم هذه الايام وهو نوع من الصوم والدال على وجوب
النوع دال على وجوب الجنس لامتناع اتيان النوع بدون اتيان الجنس فوجب
ان يجب عليه جنس الصوم قلنا لا نسلم وجوب جنس الصوم بهذا النذر
ممنوع لان جنس الصوم اما ان يكون محل الاتصاف بالوجوب او لا يكون فان
لم يكن محل الاتصاف بالوجوب استحال اتصافه بالوجوب بالنذر وان كان
محل الاتصاف بالوجوب وجب اتصافه بالوجوب ضمنا لايجاب صوم رمضان
فاستحال اتصافه بالوجوب بالنذر لا يقال الكلام في جنس الصوم
على الناذر بهذا النذر وقد لا يكون جنس الصوم واجبا عليه اصلا فامكن
ايجابه عليه بالنذر على تقدير كونه ممكن الاتصاف بالوجوب قلنا
الدال على وجوب النوع انما يدل على وجوب الجنس بشرط وجوب النوع الا ترى
ان المراة اذا نذرت بصوم يوم حيضها فان تلك النصوص تدل على وجوب
صوم حيضها ولكن لما لم يثبت وجوب صوم يوم حيضها لم تدل على وجوب جنس

الصوم عليها كذلك ههنا على انا نقول خصوص تلك الصورة من النذر بصوم يوم الحيض
وانما خص دفعا للمفسدة المدلول عليها بالنهي والتحريم فتعدى التخصيص
منه الى ههنا فان قلت يوم الحيض لا يقبل الصوم بدليل عدم
وجوب صوم رمضان عليها ويوم الاضحى قابل للصوم بدليل النهي عنه
قلت النهي ان دل على القابلية دل تحريم الصوم في ايام الحيض
ايضا على القابلية لان كل محرم منهي عنه ولقوله عليه السلام من نذر ان يعصي
الله فلا يعصه فائدة الفرق قوله نذر بما ليس بواجب لله تعالى
من جنسه واجب فهو خبر ليس يصح قلنا لا نسلم والتمسك بالنص والقياس
على غير يوم الاضحى مر الجواب عنه واما الاجماع على وجوب صوم
يوم الاضحى قلت لو سلمنا وجود الاخبار فهو معارض بقوله عليه السلام
لا نذر في معصية الله تعالى قوله يوم الاضحى اما ان كان قابلا للصوم
او لم يكن قلنا لم قلتم انها اذا كان قابلا للصوم يصح النذر واما ما
ذكرتم من الدليل على هذا التقدير فقد مر الجواب عنه بما ذكرنا سلمنا لكن لم قلتم
بانها اذا لم يكن قابلا للصوم يصح النذر قوله يحمل قوله لله علي ان اصوم
يوم الاضحى على صوم يوم غير الاضحى قلت لا نسلم وظاهر انه لا يحمل
عليه لانه لو حمل عليه ههنا لحمل عليه فيما لو نذر بصوم يوم الحيض
بعين ما ذكرتم ولا يحمل عليه ثمة فلا يحمل عليه ههنا ولئن قال لو لم
يحمل عليه ههنا لحمل عليه ثمة لما ذكرتم قلت ما ذكرنا راجح على ما ذكرتم
لان الدليل الدال على الحمل على المجاز ثمة يكون متروكا ههنا على تقدير عدم
الحمل عليه ههنا ويكون معمولا به على تقدير الحمل على المجاز ههنا ولا

شك ان الدليل المتروك في صورة مرجوح بالنسبة الى الدليل المعمول به فيها
فيكون ما ذكرنا من الملازمة اظهر ثبوتا قوله لو لم يصح النذر بصوم يوم
الاضحى لما صح النذر بالصلوة في الاوقات المكروهة قلت لا نسلم
واما القياس قلت يوم الاضحى غير قابل للصوم بدليل انه لا يصح فيها
صوم نفل ولا قضاء ولا صوم نذر بيوم اخر وتلك الاوقات قابلة
للصلوة بدليل انه ينعقد فيها صلوة لها سبب بلا كراهة وصلوة
لا سبب لها مع كراهة فلا يلزم من عدم صحة النذر ههنا عدم صحته ثمة
هذا ان سلمنا صحة النذر ثمة وان منعنا كان الجواب اظهر والله اعلم
مسئلة اذا شرع في صوم النفل لم يلزمه الاتمام
عندنا خلافا لابي حنيفة رحمه الله لنا انه لو لزم صوم النفل
بالشروع لزم احد الامرين وهو اما لزوم صوم النفل بالشروع مع صحة
النذر بصوم يوم النحر وايام التشريق او ايجاد صورة صحة النذر
بالصوم مع وجوبه بالشروع لانه حينئذ ان صح النذر بصوم يوم
الاضحى لزم الاول وان لم يصح لزم الثاني لانه حينئذ يتحقق صورة صحة
النذر بالصوم في صور النذر بصوم غير يوم الاضحى والمقدر لزوم
صوم النفل وهو صوم غير يوم الاضحى بالشروع فيلزم الثاني ضرورة
وكل واحد من الامرين منتف اما الثاني فبالاجماع واما الاول
فلان لازم احد جزئي هذا المجموع منتف لانه لو ثبت الجزء الاول لزم
ان يكون صحة النذر بالصوم ملزومة لوجوبه بالنذر والشروع فيه

لانه حينئذ يصح النذر بالصوم فيلزم وجوبه بالنذر والشروع فيه بالنص
والقياس السالمين عن المعارض اما النص فقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم واما
القياس فهو على لزوم صوم النفل بالشروع بجامع المصلحة المدلول عليها
بوجوب حسن الصوم والمصلحة المدلول عليها بالاقدام على الشروع في
الصوم وبالاولى لوجود الاقدام على النذر والشروع في الملحق ووجود
الاقدام على الشروع فقط في المقيس عليه وقد يقال بما يصلح عن المعارض
وهو القياس على عدم لزوم صوم النفل بالشروع ويلزم من نفي انتفاء
لازم احد جزئي هذا المجموع لان صحة النذر بالصوم لو لم يكن يلزمه
لوجوبه بالنذر والشروع لزم انتفاء لازم الجزء الاول ولو كانت
ملزومه لزم انتفاء لازم الجزء الثاني ضرورة عدم لزوم صوم هذه
الايام بالنذر به والشروع فيه بالاجماع فصح ما ادعيناه اولا
الى اخره فان قيل لا نسلم ان قوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم
نهي عن ابطال كل عمل لتدرجه في ابطال هذا العمل بل هو نهي عن
ابطال الاعمال بكليتها لان لفظ النهي دخل على الاعمال وهي جمع
فيقتضي النهي عن ابطال الاعمال بكليتها وذلك لا يكون الا بالردة
فانها محبطة للاعمال بكليتها او هو نهي عن ابطال كل الاعمال وحينئذ
لا يكون ذلك مقتضي النهي عن بعض الاعمال وهو يتوسل به فان ابطال ابطال
الاعمال الواجبة سيما المضيقة منهي عنه ومحرم سلمنا انه نهي عن
ابطال كل عمل لكنه ليس نهيا عن ابطال كل عمل كيف ما كان بل عن ابطال
كل عمل غير محرم فان ابطال الاعمال المحرمة … فلم قلتم ان الصوم
حينئذ صحة النذر به غير محرم بل عندنا هو حرام … صحة النذر

بالصوم فيه وهو صوم يوم النحر وايام التشريق … عندنا بل هو ترك
الفعل … الفطرات ويدل عليه … الى اخر
النهار فانه يكون صائما وان لم يصدر منه فعل … سلمنا لكن لم قلتم
ان الافطار هو ابطال العمل وهذا لان الابطال هو جعل الشيء باطلا
والباطل ضد الحق الذي هو الثابت فيكون الابطال ابطالا واعدام
العمل محال لانه منعدم بذاته سلمنا لكن النهي محمول على الكراهة لئلا
يلزم الترك للنص حيث يجوز الابطال في الاعمال … القياس
فلا نسلم ان اللزوم بالشروع في صوم مضاف الى المشترك بينه وبين
لزوم الصوم بالنذر والشروع اما المناسبة فلا نسلم تحققها ودلالتها
على ذلك التعدد سلمنا دلالة المناسبة على الاضافة الى المشترك ولكن
الفرق لزوم صوم النفل بالشروع عن بعض صور صحة النذر بالصوم
بالمصلحة الزائدة … الاضافة اليه وما لا يفارقه وحينئذ الاجمال
والتفصيل اما الاجمال فهو انه لولا الانفراد لما لزم صوم النفل بالشروع
بالنافي للقصر والحرج والفرق … المعارض واما التفصيل
فلوجهين احدهما انه لولا لزوم صوم النفل بالشروع لكان الداعي الى
الافطار … عن معارضة الموجب لاتمام الصوم وهو كون … تام
مخرجا له عن عهدة الواجب في صورة صحة النذر ويكون … فيكون
الافطار ههنا على تقدير عدم اللزوم بالشروع الذي يقتضي اللزوم افضى
الى المصلحة المتعلقة بالصوم … انه لولا لزوم صوم النفل بالشروع
لما كان للمصلحة الفائتة بالافطار مستدرك لعدم وجوب القضاء حينئذ
وفي صورة صحة النذر يكون لها مستدرك ضرورة وجوب القضاء سلمنا

سلامة المناسبة عن الفرق لكنها معارضة بالتخلف في صورة عدم الوجوب فوقع
التعارض بينهما سلمنا ان ما ذكرتم من الدليل دال على لزوم صوم النذر في جملة
صور صحة النذر بالنذر والشروع فيه على ذلك التقدير لكنه معارض بالنصوص
النافية للعسر والحرج والضرر ووجوه من المعقول احدها لولا وجود المانع من
لزوم صوم النذر بالنذر والشروع لما لزم في بعض صور صحة النذر بالنذر
والشروع بالنافي السالم عن المعارض وهو دعواه ولزم وجود عدم لزوم صوم
النذر بالنذر والشروع في بعض صور صحة النذر بطريق الطرد بدونه فيوجد المانع
الثاني ان لزومه الصوم مانع من لزومه بالشروع وهذا المانع موجود
في بعض صور صحة النذر بالصوم اذ النذر بالصوم صحيح في بعض صور وجود
المانع لعدم الدليل على احدهما وانما كان يلزم عدم المانع من اللزوم بالشروع
في بعض صور صحة النذر بالصوم فيلزم عدم اللزوم في بعضها حينئذ الثالث
ان الصوم غير لازم بالشروع في بعض صور صحة النذر بالصوم اذ النذر بصوم
يوم النحر وايام التشريق صحيح لعدم الدليل على احدهما وانما كان يلزم
النذر ح عدم اللزوم بالشروع في بعض صور عدم صحة الصوم الرابع القياس
على عدم لزوم صوم النحر وايام التشريق بالنذر والشروع بجامع دفع
العسر الناشئ من اللزوم باللزوم سلمنا ان ما ذكرتم من الدليل يدل على
انتفاء الاول لكن معنا ما ينافيه وهو الادلة الدالة على صحة النذر بصوم يوم
النحر وايام التشريق والادلة الدالة على لزوم صوم النفل بالشروع فوجب
ان يتساقط المعارض ثم ما ذكرتم معارض بالكتاب والسنة والاثر
والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وقوله تعالى يا ايها الناس
اعبدوا ربكم فانه يدل على وجوب كل عبادة من الكل به فيما قبل الشروع ٣
وبعد الشروع الا ان العمل انه لا حرج حرمه على حصه الدليل واما السنة

فما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كنت انا وحفصة صائمتين فافطرنا على
طعام اشتهيناه فلما دخل علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بادرت حفصة وكانت عه
بنت ابيها فسبقتني الى الكلام فاخبرت النبي عليه السلام بذلك فقال عليه السلام اقضيا
يوما مكانه وما روي انه عليه السلام دعي الى ضيافة وكان فيهم رجل لا يأكل
فقال عليه السلام اخوك تكلف لك اقض يوما مكانه وما روي انه عليه السلام قال اذا
دعي احدكم الى طعام فان لم يكن صائما فليأكل وان كان صائما فليفطر وليقض
يوما مكانه وما روي انه عليه السلام قال ان اخوف ما اخاف على امتي الرياء
والشهوة الخفية قيل وما الشهوة الخفية يا رسول الله فقال ان يصبح
احدكم صائما فيفطر على طعام يشتهيه وما يكون اخوف المخاوف يكون
حراما واما الاثر فما روي عن ابن عمر وابن عباس انهما قالا مثل
ذلك هنا واما المعقول فمن وجوه احدها انه لو لم يلزم صوم النفل بالشروع
لزم احد الامرين وهو اما عدم لزوم صوم النفل بالشروع مع عدم صحة النذر
بصوم يوم النحر وايام التشريق او اختلاف صور صحة النذر بالصوم في اللزوم
بالنذر والشروع لانه حينئذ ان صح النذر بصوم هذه الايام لزم الثاني
والا لزم الاول وكل واحد منهما منتف اما الثاني فلان الاصل عدم الترك بالعاكس
واما الاول فلان لازم احد جزئيه منتف لان صحة النذر بالصوم لا يكون
ملزومه للزوم بالنذر والشروع على تقدير عدم لزوم صوم النفل بالشروع
بالقياس عليه ويلزم من هذا انتفاء الازم احد جزئي الاول لان صحة النذر
بالصوم ان كانت ملزومة للزوم الصوم بالنذر والشروع لزم انتفاء
ان لازم الجزء الاول وان لم يكن ملزومة لزم انتفاء لازم الجزء الثاني لان من لوازم عدم
صحة النذر بصوم هذه الايام ان يكون صحة النذر بالصوم ملزومة للزوم

الصوم بالنذر والشروع واتفقا وهاهنا بحث اخر لنا انه لولم يلزم صوم النفل
بالشروع لزم احد الامرين وهو اما عدم لزوم صوم النفل بالشروع مع صحة
النذر بعينه بصوم يوم النحر وايام التشريق او انحصار صور صحة النذر بالصوم
في عدم اللزوم بالشروع لانه ان صح النذر بصوم هذه الايام لزم الاول
والا لزم الثاني لانحصار صور صحة النذر بالصوم في غير هذه الايام
والاول مستلزم لاجماع والثاني ضعيف بالقياس على لزوم الصوم بالشروع
في بعض الصور والثالث ان الالتزام القولي موجب للزوم الصوم حتى
لو نذر بصوم يوم حنث بلزمه فكذا الالتزام الفعلي وهو الشروع في
الصوم بجامع المصلحة المتعلقة بالوفاء بالملتزم القياس الرابع القياس
على الحج بجامع المصلحة المدلول عليها بالشروع فالجواب قلنا هذا
النمط من الكلام يستعمل للنهي عن كل واحد عن كل فرد كما في قوله تعالى ولا تنكحوا
المشركات حتى يؤمن ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق والاصل في الاستعمال
لا سيما استعمال كلام الله تعالى الحقيقة قوله جاز حمله على النهي عن ابطال
الاعمال بكليتها او كلها وحينئذ يعود كل قلنا النهي عما ذكرنا فسلم
النهي عما ذكرتم ولكن الحمل على ما ذكرنا اكثر فائدة واحوط فوجب المصير
اليه قوله هو نهي عن ابطال كل عمل غير محرم قلنا ظاهر النهي عن
ابطال كل عمل فيندرج فيه ما ذكرنا الا اذا بين الخصم انه مقيد بعمل غير
محرم وان الصوم في بعض صور صحة النذر محرم لكنه معارضه ولكن
الصوم في بعض صور صحة النذر محرم ما لزم تخصيص تلك الصور عن النص
وانه خلاف الاصل قوله ولم قلتم ان الصوم عمل قلنا لقوله عليه
السلام افضل الاعمال الصيام وانما يكون افضل الاعمال اذا كان عملا

ولان الصوم واحد مما يوجد وذلك في غير الجوارح وانه محرم به لقوله
عليه السلام حكاية عن ربه تعالى الصوم لي وانا اجزي به ويمتنع الجزاء
على غير العمل واما صوم النائم قلنا فضل الدليل لكن لا نعتد به لان
الصوم هو الامساك عن المفطرات وهو الامتناع عنها وذلك لا يوجد
حالة النوم لكن النوم لما كان كثير الوجود في زمان الصوم اقيمت النية التي هي
العزم على الامساك جميع النهار مقام الامساك جميع النهار دفعا
للعسر والحرج على ان لنا في النائم جميع النهار منعا قوله لم قلتم
ان الافطار ابطال للصوم قلنا لان اهل العرف يطلقون اسم المبطل
للصوم على المفطر يقال ابطل صومه وبطل صومه اذا تناول المفطر
واتى به ولان الابطال هو اخلاء الشيء عن الفائدة والافطار اخلاء
ما مضى من الصوم عن الفائدة وهو احراز الثواب عليه بواسطة انضمام
الباقي اليه قوله النهي محمول على الكراهة قلنا لا نسلم وما ذكرتم
من المحذور تخصيص وهو اولى من المجاز واما المناسبة قلنا المعنى بها
مباشرة الفعل الصالح لحصول المطلوب وانها موجودة هنا لان تحصيل المصالح
المذكورة امر مطلوب وحكم الشارع باللزوم بالشروع طريق صالح له لان حصولها
على تقدير اللزوم اكثر منه على تقدير عدم اللزوم لاختصاص تقدير اللزوم
بزيادة الداعي الى الاتمام وقد وجد حكم الشارع باللزوم بعد تحقق
المناسبة والمناسبة على هذا التفسير دليل اضافة الحكم الى ذلك الامر
المطلوب كما في الاكل مع الشبع والتي تزيد مع البرح واما منع تحققها
ودلالتها على ذلك التقدير فجوابه ان افضاء اللزوم الى تلك المصالح
ومطلوبيتها ثابت في الواقع وكذلك دلالة المناسبة ومباشرة الحكم باللزوم

والصوم [illegible] انما اطلق هنا الابطال [illegible]

معدن؟ مفروضة فنقول لو ثبت لزوم صوم النفل بالشروع مع هذه الامور تحقق
وجود المناسبة ودلالة النهاج ثم يحصل هذا المجموع احد جزئي الامر الاول ويسرد الكلام
الى الجزء الى ان يلزم انتفاء هذا المجموع وعدم لزوم صوم النفل بالشروع واذا تحقق
انتفاء هذا المجموع بانتفاء لزوم صوم النفل بالشروع وهو المطلوب واما
الزور الاجمالي فلنا المناسبة راجحة على النوع الاجمالي والامام قياس ما واما
الزوان التفصيليان فلنا بما ملغيان في جميع صور صحة النذر بالصوم
غير صوم يوم النحر وايام التشريق ضرورة لزومه بالنذر والشروع والمشترك الغير ملغى
واذا دار الامر من اضافة الحكم الى معنى ملغى في كثير الصور ومعنى غير ملغى في
تلك الصور وغلب على الظن اضافته الى غير الملغى وكان الغالب على الظن اضافة
اللزوم فيما نحن فيه الى المشترك دون ما ذكرتم من النوع واما التخلف فلنا لا نسلم
تحققه ودلالته على عدم عليه المشترك على هذا التقدير والتمسك باستصحاب
الواقع فلنا المناسبة ودلالتها تحققتا على هذا التقدير فكانتا راجحتين على
التخلف المستند سقوط الواقع مع دلالته واما النصوص فلنا انها ممنوعة
على هذا التقدير وبتقدير التسليم فهي مخصوصة بعموم النفل وانما خصصت لما ذكرنا
المصلحة فيتعدى التخصيص منه الى تلك الصور واما المعارضات فلنا المعنى
في صور صحة النذر بالصوم في صوم يلزم من لزوم الصوم بالنذر والشروع فيها
عدم احتياج صحة النذر وعدم اللزوم بالنذر والشروع في صوم يوم النحر وايام
التشريق بهذا القدر متنع وبلا نزاع في حصول المرام وعلى هذا الايتاني منع
ما ذكرتم من المعارضات فلئن قال على هذا عدم اللزوم بالنذر والشروع
ثابت حسبيد في هذه الصور بالنافي فلنا لو لم الموجب للزوم في بعض
هذه الصور لعدم اللزوم في بعض هذه الصور لما ذكرنا ولم يعرف بهذا ثبوت اللزوم
في بعض هذه الصور وكذلك اهمال ما ذكرتم من المعارضات واما الادلة

الدالة على صحة النذر بصوم يوم النحر وايام التشريق فعند من لا يجوز فيها فلنا المطلب لم
والادلة الدالة على لزوم صوم النفل بالشروع فيجب عنها ان شاء الله تعالى واما قوله
تعالى ولا تبطلوا اعمالكم فلنا تخصص الكتاب بالقياس جائز فيجب الواحد اولى
ويمكن تخصيصه بما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت يا رسول الله اني اهدي
لك خبيصا او حيسا فقال عليه السلام اني صائم ولكن قربيه فقربته فاكل وبما
روي انه عليه السلام دخل على جويرية بنت الحارث يوم الجمعة وهي صائمة فقال
عليه السلام افطري وبما روي انه عليه السلام دخل على بعض نسائه فقال هل عندك
من غداء فقلن لا فقال اني اذن لصائم فاهدي لهم طعام فاخذ واكل وبما روي
عن ام هانئ انها قالت كنت جالسة بين يدي رسول الله فاتي بشراب فشرب ثم ناولني
فشربته فقلت يا رسول الله اني صائمة ولكني كرهت ان ارد سؤرك فقال رسول الله
عليه السلام ان كان صومك عن قضاء فاقضيه وان كان عن تطوع فان شئت فاقضيه
وان شئت لا تقضيه والتخيير ينافي الوجوب ولانه خص عن الاية صوم النفل او
بعض الصيامات المندوبة بالاجماع فوجب ان يخص صوم النفل بالقياس عليه ولانه في
لو اريد صوم النفل عن الاية لا يريد صوم النذر لما ذكرنا من القياس واما قوله تعالى
يا ايها الناس اعبدوا ربكم فلنا قد بينا في اصول الفقه ان الامر بالماهية لا يتناول
الامر بشيء من افرادها على ان التخصيص جار عليه ايضا واما حديث عائشة فلنا جاز
ان يكون صومهما قضاء عن ايام الحيض فلا يكون حجة سلمنا ان صومهما كان نفلا
لكن الامر بالقضاء في هذا الحديث وما بعده محمول على الاستحباب جمعا بينهما وبين
ما ذكرنا من الاحاديث والحديث الاخر محمول على الصوم الواجب لما ذكرنا واما
الاثر فلنا هذه المسالة مختلف بين الصحابة فانه روي عن عائشة وجابر وغيرهما ان
الصحابة رضي الله عنهم انهم قالوا اعمل منه حسنا فلا يصح الاحتجاج بقول البعض على
البعض واما المعارضة الاولى فلنا اختلاف صور صحة النذر بالصوم

بالتحجي

في اللزوم بالنذر والشروع ممنوع لما ادعيتم وسلمنا فيلزم انتفاء احتلافهما في
اللزوم بمجرد الشروع لتلازمهما اجماعا ولاتحادهما في اللزوم بمجرد الشروع
ممنوع لاجماع فيلزم اتحادهما في عدم اللزوم بمجرد الشروع وهو المطلوب
فوقع التعارض قلت لم لا يجوز ان يقال لما دل الدليل على انتفاء كل واحد من الامرين
لزم انتفاء ما هو اللازم منهما عملا بالدليل فكلما ذكرتم وان
دل على انتفاء ما هو اللازم منهما لكن الدليل الذي دل على ثبوت كل واحد منهما
دال على ثبوت ما هو اللازم منهما فوقع التعارض ولا يمكن التخلص بجعل التقسيم
الثاني اختلاف صور صحة النذر بالصوم في اللزوم بمجرد الشروع اذ اللازم
على تقدير صحة النذر بصوم هذه الايام حينئذ اتحادهما في عدم اللزوم بمجرد
الشروع وعدم اتحادهما في اللزوم بالنذر والشروع وعدم اتحادهما في عدم
اللزوم بها لما لا يخفى عليك ولو جعل التقسيم الثاني اتحادهما في عدم اللزوم بمجرد
الشروع كان التقسيم الثاني عين المتنازع فيه وسوف جوابه كيف وهو معارض بمثله
واما المعارضة الثانية قلنا لا نسلم انتفاء التقسيم الثاني وما ذكرتم معارض
بانه لو لم يتحد صور صحة النذر بالصوم في عدم اللزوم بالشروع لزم اما
اتحادها في اللزوم بالشروع وانه ممنوع للاجماع او اختلافها فيه وانه
ممنوع لانه يستلزم الترك بالقياس بلا دليل وهو معارض بمثله وهو انه لو لزم
صوم النفل بالشروع لزم احد الامرين وهو اما اللزوم صوم النفل بالشروع
مع عدم صحة النذر بصوم هذه الايام او اختلاف صور صحة النذر بالصوم
في اللزوم بالشروع وكل واحد منهما ممنوع واما المعارضة الثالثة قلنا الالتزام
القولي صريح الدلالة على الوجوب والالتزام الفعلي مترددين الوجوب وعدمه
لان الانسان قد يشرع في الصوم على وجه الفرض وقد يشرع فيه على وجه
النفل وعند ذلك لا يلزم من اللزوم ثمة اللزوم ههنا ولهذا قلتم لا يجوز الافطار
بعذر الضيافة في الالتزام القولي ويجوز في الالتزام الفعلي واما المعارضة الرابعة
قلنا الحاصل الى لزوم الحج بالشروع اشق منه في سائر العبادات اما اجمالا
فلان الحج يلزم بالشروع على طريق الوجوب بخلاف سائر العبادات واما تفصيلا
فلوجوه احدها ان الحج يشتمل على كلف ومشاق عظيمة فلو لم يلزم بالشروع
لتعطلت هذه الامور عن المصلحة التي تحملت لاجلها بخلاف سائر العبادات
الثاني ان المصلحة الفائتة بالابطال في سائر العبادات يمكن تداركها على قرب
بخلاف الحج فلا يلزم من اللزوم ثمة اللزوم ههنا والله اعلم على طريقة اخرى
لاصحابنا رحمهم الله في المسئلة وهي انه لو نوى الصوم الواجب فلا يعقد الصوم واجبا
اما الاول فلان الكلام فيما اذا نوى الصوم ولم يخطر بباله الوجوب واما الثاني فلقوله
عليه السلام لكل امرئ ما نوى وليس لمن لم يعزم عليه الا ما نواه واذا لم ينعقد الصوم
واجبا امتنع انقلابه فيما بعد واجبا لامتناع انقلاب الحادث الى صفة حادث ولم يوجد
سبب حادث بعد انعقاده بالوصف المطلق فيمتنع لان الجواز امر عدمي يكفي
فيه الاستصحاب وشرعا الى سبب بخلاف الوجوب فانه امر ثبوتي فيفتقر الى
سبب فان قيل لو نوى الصوم الواجب وجب ان لا ينعقد صومه واجبا بعين
ما ذكرتم من الحديث وانتم لا تقولون به قلنا عندنا مهما نوى الصوم الواجب
لا ينعقد صومه واجبا بسبب غير الشروع نعم لو جمع بين صوم التطوع والواجب
فان رجح بعزل لعزيمته وان لم ينعقد صومه لانه جمع بين المتنافيين وان رجح بعزل
لعزيمته الوجوب ينعقد صومه كما اذا لم يعلم الحديث على ما اذا لم يكن في مشروع
العبادة ما ينافي الوصف المنوي على انا نقول لم ذكرتم ان صوم الشروع لا يفيد
الصوم التطوع حالا او جعلنا ينعقد جائزا بعين ما ذكرتم من الحديث يقع
التعارض بينهما وسلم ما ذكرنا اولا عن المعارض والله اعلم بالصواب
مسئلة اذا صام رمضان بنية من النهار لا يصح صومه واذا

اعتقد

صام متنفلاً بنية من النهار ولم يخف الامام ليث ان لازم عدم ثبوت الحكم
في المتلبس مستلزم ثبوت الحكم فيهما وانما قلنا ان لازم عدم الحكم فيهما منتف
لان من لوازم صحة صوم رمضان بنية من النهار ومن لوازم لزوم الاتمام اذا
صام متنفلا بنية من النهار وجوب الاكتفاء في القضاء بنية من النهار اذا افسد
الصوم في الصورتين لان القضاء حيث يجب انما يجب تداركا للمصلحة الفائتة
بالفوت ومن المعلوم بالضرورة انه لم يفت في الصورتين الا صوم منوي
بنية من النهار فما دام الى عمل القضاء فقد تدارك المصلحة الفائتة بالافطار
فوجب الاكتفاء به وان لم يجب القضاء بعد ذلك لان انما القضاء لتدارك
تلك المصلحة اصرار ويكون شيئا بالنافي ولان استقراء موارد الشرع في
الاقضية مما يدل على وجوب الاكتفاء اذا اتى بمثل ما جرت حتى في قضاء
الديون وضمان المتلفات وامثالها فعلم بان وجوب الاكتفاء في القضاء بنية
من النهار من لوازم عدم الحكم في كل واحد من المتلبس وهذا اللازم منتف بالاجماع
فوجب القول بثبوت الحكم في المتلبس فان قيل ما ذكرتم وان دل
على وقوع الاكتفاء بنية مما فرع على ذلك التقدير لكن معنا ما ينافي ذلك وبيانه
من حيث النص والمعقول اما النص فقوله تعالى فعدة من ايام اخر اي فصوم ايام
وقوله عليه السلم فليقض يوما مكانه وانما يحصل صوم اليوم بكماله بالنية المقارنة لان
ما قبل النية المتاخرة يخلو عن النية حقيقة وحكما فلا يعتد به والمراد ابن عمر بقوله
عليه السلم لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل ومقتضى هذا ان لا يصح صوم ما بالنية
المتاخرة لانا اذا قلنا بصحة صوم رمضان وصحة صوم النفل بالنية المتاخرة لما نشترك
وفيما عدا ذلك جريا على مقتضى الدليل واما المعقول فهو ان الاصل
اعتبار النية المتقدمة لصحة الصوم لئلا يخلو شيء من اجزاء الصوم عن النية حكما ولهذا
قلنا باعتبارها في سائر الصيامات وهذا المعنى موجود ههنا فيستدعي الاشتراط

وثمة الى ههنا انما لم يشترط النية المتقدمة في صوم رمضان وصوم النفل المعين
مفقود ههنا اما في صوم رمضان فلان زمان رمضان متعين للصوم حتى
لو نسي النية ثم تذكر بعد الزوال فانه يلزمه الامساك وان لم يصح صومه
فلو قلنا باشتراط النية المتقدمة لحقه العسر الناشي من الجمع بين وجوب الامساك
جميع النهار وبين وجوب القضاء واما في صوم النفل فلان الحاجة الى تكثير
النوافل يقتضي عدم اعتبار النية المتقدمة فيه ولهذا لم يشترط القيام في
صلوة النفل ويصح الصلوة على الراحلة وهذا المعنى معدوم فيما نحن فيه فلا يلزم
من عدم اعتبار النية المتقدمة فيهما عدم اشتراطها فيما نحن فيه لما بينا ك اشتراطها
ان اشتراط النية المتقدمة في القضاء جامع بين تدارك المصلحة الفائتة بالافطار
وبين المنع من الآفات ولانه ايسر على الانسان والحكيم اذا امر بحكم فالظاهر
مباشرته على وجه يكون اجمع للمصالح فكان الغالب على الظن القضاء
فيما نحن فيه على هذا الوجه الثالث ان الواجب قضاء هو الصوم
المنوي بنية متقدمة بالقياس على ما هو الواجب ابتداء فلئن سلم ما ذكرتم
من الادلة على هذا التقدير قلنا الدليل دل على وقوع هذا التقدير ذلك
لما سيأتي فوجد ههنا الدليل على تلك الادلة في الواقع مع دلالة على وقوع
هذا التقدير مع تلك الادلة فانه ملزوم لثبوت تلك الادلة على هذا التقدير اذ
لا معنى لثبوتها على تقدير سوى اجتماعها في الواقع او على بعض التقادير فيلزم
ثبوت تلك الادلة على ذلك التقدير لثبوت ملزومه ويمتنع الاستدلال بالملازم
انما يتم اذا كانت الملازمة كلية لانها لو كانت جزئية جاز ان يكون وقت
ثبوت الملازمة او حال ثبوتها غير وقت انتفاء اللازم او غير حال انتفائه فلا
يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم ويحقق الملزوم بدون اللازم في بعض الافراد

او على معنى التعاديد ينبغي اللزوم الكلي ثم ما ذكرتم معارض بالنص والمعقول
اما النص فما روي انه عليه السلام شهد عنده جماعة برؤية هلال رمضان
وقبل شهادتهم وامر مناديا ينادي الا من اكل فلا ياكل بقية النهار
ومن لم ياكل فليصم وكذلك روي انه عليه السلام دخل المدينة يوم عاشوراء
فوجد اليهود صائمين فسال عن صومهم في يومهم فقالوا هذا يوم انجى الله
تعالى فيه موسى واتباعه واغرق فرعون واشياعه فصامه موسى
شكرا لله تعالى فنحن نصوم احياء لسنته فقال عليه السلام انا احق بإحياء
سنة اخي موسى فامر مناديا ينادي الا من اكل فلا ياكل بقية النهار
ومن لم ياكل فليصم والامر دليل الصحة وكان صوم عاشوراء واجبا
بالنص او بدليل الامر واما المعقول فمن وجوه احدها انه اتى بما
امر به صوما وهو صوم رمضان لان الصوم عبارة عن الامساك قال ابن عباس
اي بلدة للرحمن صاموا قالوا لهم خيل صيام وخيل غير صائمة تحت العجاج
واخرى تعلك اللجما اي ممسكات وغير ممسكات ويقال صام الشمس
نصف النهار اي امسكت عن السير الا انه زيد في الشرع كون الامساك
امساكا عن المفطرات من اول النهار الى اخره مقرونا بالنية فيتحقق في النهار
فلا يرد عليه ما اذا حل اذا عن زيادة التغير وقد اتى به في رمضان اذا الكلام
فيه وصوم رمضان هو الصوم الواقع في نهار رمضان لان الاضافة والفعل الى
الزمان تقتضي كون وقوعه فيه كما في صوم رجب وصوم شعبان وصوم الاثنين والخميس
اذا كان واقعا فيه فعلم بانه اتى بواجب صوم رمضان فخرج عن العهدة
لان معنى الخروج عن العهدة عدم المعاقبة على الترك ومحال ان يعاقبه الله على الترك
وما ترك الصوم انه لو اشترط تقديم النية عليه لكان شرطا من شروطه

تقديم النية او مقارنتها له سبيل الى الاول ع لوجب ولا الى الثاني لان الموصوف
بصفة الشرعية لا يتبع في نهار رمضان الا وصفا لو جهز احدهما ان ذلك الصوم
يكون صوم رمضان لما بينا فيكون واقعا عن الفرض لما ذكرنا الثاني انه لو وجد
صوم غير الفرض في نهار رمضان لكان صوم ذلك اليوم محرما لا سبيل اليه لان
الفرض الذي هو محرم وكون مسلم المحرم محاجاة على مبادئ المحرمات
وبدأ اولى وما لا يكون محرما بل موصوفا بصفة الشرعية لا يكون غير الفرض
فيكون عين الفرض وما هذا شانه يستغني عن النية كرد الودائع والمغصوب
الثالث ان اشتراط النية عسر وحرج وضرر فيكون منفيا بالنافي
للعسر والحرج والضرر الرابع القياس على صحة صوم رمضان بنية
من الليل فالجواب الاول والخبر محمول على جعل الامام الكامل
الصوم اما افضل الصوم فلا يكتفي بكامل الصوم لما ذكرنا او على
تسمية الشيء باسم معظمه كقولهم ثوب سود او ان كان فيه نقط بيض وكل
صوم رمضان انما يتوقف على النية صيام لمن لم ينو الصيام من الليل قلنا
الحصة غير مرادة منه حسدا لوجود الصوم بدون نية من الليل في مصير
فلم يلتئم المجاز المحمول عليه نفي صحة الصوم قضاء بدون نية من الليل قلنا قال
بانه محمول على الصحة بطريق صرف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كان
مولده او سل القرية قلنا كان وصف الصحة صار وصفا للكمال ايضا محال
كما في قوله عليه السلام لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد قلنا حال الصحة الزم
لذات الصوم من الكمال لاستلزام الكمال الصحة من غير عكس والحمل على الالزم المجاز
اولى قلنا الحمل على الصحة يستلزم تخصيص النص حينئذ بخلاف الحمل على الكمال
فكان هو اولى ولئن قال الحمل على الصحة اقرب الى الحقيقة لانها تتبع ذات الصوم

يدون شيء من الليل وبل من نفي البدلات نفي الصحة والكمال لان نفي الصحة مستلزم نفي
الكمال بل كل شيء فكان الحمل عليها اولى قلنا نفي الكمال اعم لانه يحمل عليه
حيث لا يكون وصف الصحة كما في قولهم لا فتى الا علي ولا سيف الا ذو الفقار
والاعم اشهر والحمل على الاشهر اولى لكونه اكثر خطورا بالبال الثالث
القياس على سائر العبادات قلنا الحكم فيها ممنوع فان العبادات
او بعضها مشترك في الحكم عندنا فاذا لم يشترط تقديم النية في البعض لا يشترط
في الباقي سلمنا لكن لا نسلم اشتراط التبييت فيها مضافا الى المشترك بينها وبين
القضاء فهي حكم فيه وهذا لان تلك العبادات تثبت في الذمة والكفارات تجب
ابتداء كالنذر والقضاء وجب جبرا وتداركا للفائت وبدلا عنه وقضية
الابدال والجوابر ان لا يزاد على المبدل والمجبور فلا يلزم من وجوب الصوم
الكامل فيه وجوب الصوم الكامل ههنا جبرا وتداركا للصوم الناقص
[illegible] وجوب الصوم الكامل حاصل من مصلحتي التدارك والمنع من
الافساد قلنا ومع وجود الانتفاء في القضاء بالصوم الناقص حاصل
من مصلحتي التدارك وتيسير الامر على المكلف فان تيسير الامر على المكلف
مصلحة مطلوبة كما قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقال
عليه السلام يسروا ولا تعسروا فوجب ورود الشرع بوجوب القضاء على
هذا الوجه لما ذكرتم الرابع القياس على ما هو الواجب حسب قلنا الواجب
قضاء صوم منوي نيته قبل انتصاف النهار بالقياس على ما هو الواجب حسب
واما حديث النداء قلنا هو حكاية حال فجاز ان يكون ذلك قبل انتصاف
النهار وجاز ان يكون بعد فصل الامر بالصوم على تجدد الامساك فانه واجب
على كل تقدير وانما سماه صوما لمشابهته للصوم الذي هو الامساك من اول النهار
الى آخره بخلاف الامساك بعد الاكل قوله انه اتى بالواجب عليه صوما قلنا
لا نسلم قوله صوم رمضان واجب عليه وقد اتى بصوم رمضان قلنا الموجب ان
في السؤال الثاني لا نعني بقولنا انا اذا قلنا الواجب عليه صوم رمضان والماتي به
صوم رمضان لا يلزم منه ان يكون الماتي به عين الواجب عليه صوما لجواز ان
يكون الواجب عليه اخص من الماتي به كما هو مذهبنا قلنا الزائد على الماتي به
غير واجب بحديث الاعرابي قلنا حديث الاعرابي لا ينفي وجوب صوم هو صوم رمضان
اخص من الماتي به وانما ينفي وجوب صوم ليس هو صوم رمضان قلنا نتمسك بالنافي
للزائد على الماتي به قلنا فاذن يصير هذا هو الوجه الثالث وسنجيب عنه
اما الوجه الثاني قلنا لا نسلم انه لا سبيل الى الثاني فان عندنا لا يشترط تقدم نية
الفرضية على وجه يمنع سلمنا فلم قلتم انه لا سبيل الى الاول قوله الصوم الموصوف
بوضع الشرعي لا ينعقد في نهار رمضان الا فرضا قلنا نعم ولكن لم قلتم انه لا ينعقد
الا ما هو الفرض فانه لا يلزم من الفرض يكون فرضا لا محالة وانما يستغنى عن نية الفرضية
اذا لم ينعقد الا ما هو الفرض فلم قلتم ان المدعى انه لا يوجد في هذا الزمن صوم
غير الفرض موصوفا بوضع الشرعي ونعني بغير الفرض صوما لا يخرج به عن عهدة الفرض
وهو ما ساوى الاتي عن ذات الفرض والاثم كذلك لان مثل هذا الصوم لو وجد كان
مشتملا لترك الفرض فيحرم لما ذكرنا قلنا انما يكون مشتملا على الغرض اذا انتفى
ان لا يأتي بالفرض فان ترك الفعل انما هو عدم الاتيان به لانه قد يكون منهيا
عنه والعدم المجرد لا يتعلق به النهي فلم قلتم انه اذا وجد مثل هذا الصوم كان
قاصدا به ان لا يأتي بالفرض وهذا كالمشتغل في آخر الوقت بنافلة اذا لم يقصد به
الامتناع عن الفرض لا يحرم وان كان مشتملا على عدم الاتيان بالفرض سلمنا لكن
وجود مثل هذا الصوم يستلزم ترك الفرض قلنا اذا يحرم والنافي مبادي المحرمات
قلنا انها ليست عبادة يتقرب بها الى الله تعالى فحرمتها لا توجب حرمة العبادة
بخلاف الصوم ولهذا قلنا لا يحرم الصلوة في الدار المغصوبة والثوب المغصوب والله اعلم

في آخر الوقت لما كان حصل منه للمحرم مسلمنا ان ما ذكرتم يدل على عدم شرعية
مثل هذا الصوم ستعذر وجوده في هذا الزمان ولكن النصوص المفصلة
لتحصيل الثواب بالصوم نحو قوله تعالى الصائمين والصائمات الآية وغيره ذلك من
الآيات والاخبار يدل على شرعيته فوقع التعارض فلم قلتم بل نحن
انما ندعي دلالة الدليل على الحرمة بدليل وجود مثل هذا الصوم فيدل على الازحيا
وهو عدم الشرعية فيدل على انتفاء الصوم موصوفا بصفة الشرعية فيبقى النصوص
لا يدل على وجود مثل هذا الصوم في هذا الزمان بل انما يدل على شرعية ستعذر
وجوده قلنا اذا آل الامر الى هذا فنقول لما ذكرتم وان دل
على عدم وجود مثل هذا الصوم في هذا الزمان موصوفا بصفة الشرعية ولكن
معنا ما ينافيه لان النصوص يدل على اتصاف مثل هذا الصوم بمطلق صفة
الشرعية ستعذر وجوده في هذا الزمان والدليل دال على وجود مثل هذا
الصوم في هذا الوقت وهو النافي لزيادة التعذر فانه يدل على ان الصوم
في الشرع عبارة عن الامساك عن المفطرات من اول النهار الى آخره مقرونا
باصل النية ونفي ما يلزمها الخروج عن عهدة الوجوب فبمجموع الدليلين
دال على وجود مثل هذا الصوم في هذا الزمان موصوفا بصفة الشرعية ثبت
فوقع التعارض سلمنا فلما ذا لا يشترط نية الوضعية اما رد الودايع والمغصوب
فلان المقصود منه حصول المال الى مالكه وانه يحصل بدون نية الوضعية
والمقصود في العبادات ابتغاء الشارع وامتثاله وذلك لا يحصل بدون نيته
الامتثال والابتغاء فان من امر بالسجود فكبّ على وجهه فانه لا يعد
ممتثلا ولا آتيا بالمامور به فافترقا ولانه لو لم يخرج عن عهدة الرد لبقي مطالبا
بالرد مع استحالته لانه تحصيل الحاصل او رد بدله ويلزم اجتماع البدل والمبدل
في ملك المالك وهذا المعنى معدوم ههنا فافترقا سلمنا ان ما ذكرتم يدل على عدم

استراط تعديم النية ولكن معنا ما ينافيه لانه لو لم يشترط تعديم النية فاما ان لا
يشترط مع اشتراط نية الوضعية او مع عدمه لا سبيل الى الاول لانه اجماع ولا
الى الثاني لانها لا يشترط في الاداء لا يشترط في القضاء او ما يشترط في
القضاء يشترط في الاداء قياسا لاحدهما على الآخر قياسا على سائر صور
الاداء والقضاء واما النصوص العامة فلانه مخصوص بقوله
عليه السلام لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل وفي رواية لا صيام لمن نسيت
الصيام من الليل وفي رواية لا صيام لمن لم يعزم الصيام من الليل وفي
رواية لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل وفي رواية لمن لم يبيت الصيام
من الليل وجه التمسك انه انتفاء ذات الصوم الشرعي ان كان فلان عند
انتفاء النية من الليل كان الحديث محمولا عليه فانه الحقيقة وان لم يمكن حملناه
على نفي الصحة بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه والمعارضة
وصف الكمال معدوم لما عرفت لان الحمل على نفي الصحة اولى من الحمل على نفي الصحة
الكمال من الوجه المذكور قبله وما ذكرتم من استلزام الحمل على نفي الصحة التخصيص ممنوع
فانا نعني بصحة الصوم صحة صوم كل اليوم والحديث غير مخصوص عندنا اما في
غير النفل فظاهر واما في النفل فعندنا لا يصح الصوم بدون التبييت اصلا
على وجه وعلى وجه لا يصح صوم كل اليوم بدون التبييت بل صوم بعض
اليوم وهو القدر الذي بعد النية حتى يصح الصوم بنيته بعد الزوال على قول
ولكن مع ذلك الوقت شرطه عدم تقدم الاكل على النية اذ به يتحقق كون الصوم
عبادة وتحقيق هذا الكلام سوف نعيد لان يحسن عليه على هذا
الوجه في المسائل الاحد وامّا القياس على المنوي بنية من الليل فلانه جميع
اجزاء ذلك الصوم منوي وبعض اجزاء هذا الصوم خال عن النية اذ العزم على
الفعل عزم على كل جزء من اجزائه وليس العزم على بعض الفعل عزما على كل جزء
من اجزائه فلا يلزم من صحة الصوم المنوي بجميع اجزائه صحة الصوم الغير المنوي
بجميع اجزائه لتعذر قياس احدهما على الآخر وهو فاسد مع الاسناد والله اعلم

مسألة الملك في زمان الخيار ثابت للمشتري إذا كان الخيار لهما
له خلافا لأبي حنيفة رضي الله عنه ووافقنا صاحباه لنا أنه لو لم يثبت
الملك للمشتري في المبيع فإما أن لا يثبت على وجه يكون الملك سائبة للبائع ولا
سبيل إليه بالإجماع أو على وجه لا يكون كذلك ولا سبيل إليه لوجوه أحدها
أن الدليل السالم عن معارضة ثبوت الملك للبائع لا يخلو إما أن يكون دالا على
ثبوت الملك للمشتري أو لم يكن وأيا ما كان يلزم ثبوت الملك فيه لأحدهما أما إذا
كان دالا فلوجود الدليل السالم وأما إذا لم يكن دالا فلوجود الدليل على ثبوت
الملك للمشتري لما سيأتي في [illegible] وصفة السلامة عن معارضة ثبوت الملك
للبائع فيكون معارضا به وفي ذلك إلا ثبوت الملك للبائع الثاني
أن الدليل السالم عن معارضة ثبوت الملك للمشتري إما أن يكون دالا على ثبوت
الملك للبائع أو لم يكن وأيا ما كان يلزم ثبوت الملك فيه لأحدهما لما بينت
الثالث أن الدليل السالم عن معارضة ثبوت الملك للبائع أو الدليل
السالم عن معارضة ثبوت الملك للمشتري إما أن يكون دالا على ثبوت الملك لأحدهما
أو لم يكن وأيا ما كان يلزم ثبوت الملك لأحدهما لما بينا الرابع أنه لو لم يكن
الملك ثابتا لأحدهما فيلزم أحد الأمرين وهو إما حرية العبد لو كان المبيع عبدا
أو كونه مملوكا لا مالك له لأنه حينئذ إن لم يثبت كونه مملوكا لزم كونه حرا لأن
الإنسان لا يخلو عن كونه حرا أو مملوكا وإن ثبت كونه مملوكا لزم الملك بلا مالك
وكل واحد منهما منتف أما الأول فبالإجماع وأما الثاني فلاستحالة الملك بلا مالك
فإن الملك أمر إضافي يستحيل تحققه بدون المضاف خصوصا إذا عيننا [illegible] أو لم
الآخر فإن قيل الدليل السالم عن معارضة ثبوت الملك للبائع وإن دل على
ثبوت الملك للمشتري لكن تعذر ثبوته ولكن معنا ما ينافيه لوجوه أحدها أن في ثبوت
الملك للمشتري إضرارا بالبائع الضرر الناشئ من ارتداد الأصل دون الزوائد بالفسخ
لو حصلت الزوائد في مدة الخيار والضرر الناشئ من وجوب الاستبراء عليه

لو كان المبيع جارية ضرورة انتقال الملك إلى المشتري [illegible] فيكون منفيا بالنافي للضرر
الثاني أن البائع إنما لم يملك الثمن لأنه لو ملكه لبطل حق المشتري وإبطاله عليه بالفسخ
وذلك إضرار به فلا يملك المشتري المبيع تسوية بين المتعاقدين الثالث
أنه لو ملك المبيع لعتق عليه لو كان قريبا له ولبطل الخيار الذي أقدم على اشتراطه
وذلك إضرار به وكذلك سائر الوجوه الدالة على عدم ثبوت الملك للمشتري كما
سيأتي إن شاء الله تعالى سلمنا لكن لم قلتم أنه لو لم يكن دالا يلزم ثبوت الملك للبائع ولا
نسلم أن الدليل دال على ثبوت الملك للمشتري قوله لأن البيع الصحيح يدل على
ثبوت الملك قلت لا نسلم بل الدال عليه البيع الصحيح اللازم وهذا لأن المقصود
من البيع وهو التمكن من التصرف لكل واحد من المتبايعين في عوض ما حصل له لا يحصل
به هذا على الوجه الأول وأما على الوجه الثاني فلأنا لا نسلم أن الدليل السالم لو دل على ثبوت
الملك للبائع على تقدير ثبوته ولكن معنا ما ينافيه وبيانه من وجهين أحدهما أنه لو
بقي الملك للبائع في المبيع لسلمت الزوائد الحاصلة في مدة الخيار له على تقدير الإجازة
ولم يسلم بالإجماع الثاني أنه لو بقي ملكه فيه لنفذ إعتاقه وحل وطؤه لو كان
المبيع جارية لأن ذلك من لوازم الملك واللازم منتف سلمنا لكن لم قلتم إن الدليل
دل على بقاء الملك للبائع وأما الاستصحاب قلت لا نسلم كونه دليلا فإن ما
ثبوت الشيء في الماضي من الزمان لا يتعلق به الظن دوامه واستمراره في المستقبل
وعلى هذا يبني الناس أمور معاشهم على ما [illegible] قلت مطلقا أو بشرط
عدم طريان المزيل الأول ممنوع والثاني مسلم ولكن ههنا قد طرأ ما يزيل وهو البيع
الصحيح فإنا وإن اختلفنا في أن البيع الصحيح هل يثبت الملك في المبيع للمشتري
لكن قد اتفقنا على أنه يزيل الملك عن البائع قوله أنه لو لم يكن الملك ثابتا
لأحدهما لزم أحد الأمرين قلت لا نسلم ولم لا نسلم الحر هو الإنسان الذي
لا يكون مملوكا بل بشرط أن لا يكون سبب ثبوت الملك منعقدا وههنا قد

انفسخ بسبب ثبوت الملك فيه وهو البيع الصحيح سلمنا لكن لا نسلم ان الملك بلا مالك
محال وهذا لان الوقف مملوك لا لاحد الملاك في اي اعيان لا تقبل السقوط وهو مالك
له بدليل انه لو اسقط لا اعتاق فيه لو كان عبدا او كذلك العبد الموصى به بعد موت
الموصي وقبل قبول الموصى له وكذلك العبد الذي اشتراه الامام لخدمة الكعبة.
كل ذلك ملك لا مالك له سلمنا ان ما ذكرتم يدل على ثبوت الملك للمشتري في المبيع
ولكن معنا ما ينافيه بيانه من وجوه احدها انه لو ثبت ملك المشتري فيه فان
بقي ملكه في الثمن لزم اجتماع الثمن والمثمن في ملك شخص واحد وانه لا يجوز وان
زال ملكه عن الثمن ولم يدخل في ملك البائع لزم المحال الذي ذكرتم وان دخل
في ملكه كان الفسخ ابطالا للملك عليه وذلك اضرار به وهو خلاف الاصل فلا يجوز
الثاني انه لو ثبت الملك للمشتري فلا يخلو اما ان يثبت من ثبوت
الملك فيما اذا كان المشتري قريبه او زوجته او لا يثبت والثاني باطل بالاجماع
والاول لانه لو ملك قريبه لعتق عليه لقوله عليه السلام من ملك ذا رحم
محرم عتق عليه وفي رواية فهو حر ولو عتق عليه لحرم البيع لنهيه عليه السلام
عن بيع وشرط ترك العمل به فيما اذا كان الشرط مفيدا للملك والفسخ والامضاء
وفي الشرط الذي لا يفسد حرسا على قضيته الدليل الثالث انه لو ثبت الملك
للمشتري لعتق عليه اذا كان المبيع اخاه لما ذكرنا من الحديث ولا يعتق
بالاجماع الرابع انه لو ثبت ملكه فيه لكان فسخه ابطالا للملك على
نفسه واما الملك البائع فيه ولم يصف الفسخ بهذا الوصف بالاصل
الخامس انه لو ثبت الملك فيه للمشتري لكان رضا فان البيع الصحيح
بالمناسبة والدوران ولو كان كذلك لثبت الملك له فيما اذا كان الخيار
للبائع ومنع لقيام الموجب ولا يثبت بالاجماع وجه اخرى تقدمت
والجواب قوله ثبوت الملك للمشتري اضرار بالبائع قلت
عدم ثبوت الملك للمشتري اضرار به الضرر الناشئ عن ثبوت الملك في المبيع دون الزوائد
بتقدير الاجازة لان الملك لا يكون ثابتا في الزوائد لان ثبوت الملك في الزوائد
بدون ثبوت الملك في الاصل غير جائز لان ملك الزوائد تابع لملك الاصل وثبوت
التابع بدون المتبوع لا يجوز وما ذكرتم من ضرر وهو الاستبراء قلنا هو لازم من
نفس زوال الملك عن البائع لان بتقدير زوال الملك عن البائع بتجدد الملك له
في اجازته بعد الفسخ ويتجدد الملك يجب عليه الاستبراء عندنا مطلقا
فلا يكون هذا الضرر ناشئا من ثبوت الملك للمشتري على انا نقول عدم ثبوت
الملك للمشتري ايضا اضرار به الضرر الناشئ من وجوب الاستبراء لو كان المبيع
جارية حاضت في مدة الخيار حيضة فانها لا تحتسب استبراء لوقوعها قبل
الملك فوقع التعارض قلت لان الشاهد اذا عرف وجود البيع
الموصوف بوصف الصحة سيما ما يكون مزيلا للملك عن البائع فانه يجوز له ان
يشهد للمشتري بالملك في المبيع ولو لم يكن دليلا على ثبوت الملك له لما جاز له ان
يشهد لانه حينئذ لا يكون ظانا ثبوت الملك له فلا يجوز له الشهادة لقوله
عليه السلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد الثالث ان التمليك والبيع واحد
بدليل صحة كل واحد منهما مقام الاخر والتمليك يقتضي الملك والتعجيل
مصدر لا اثبات ذلك المصدر كما في قولهم سودته وبيضته وعلمته واماتها
وقد وجد التمليك فيلزم ثبوت الملك او المقتضي لما بيناه ولا نعني بالدليل سوى
هذا قوله في الوجه الثاني لو ثبت ملك البائع لسلمت الزوائد له بتقدير
الاجازة قلت احد الامرين لازم وهو اما ثبوت الملك له في الاصل او
سلامة الزوائد له بتقدير الاجازة لما ذكرنا واما ما كان يلزم ثبوت
الملك له في الاصل فوقع التعارض على ان عدم سلامة الزوائد له بتقدير
الاجازة ممنوع على تقدير دلالة الدليل السالم عن معارضة ثبوت الملك للمشتري
فان عندنا ملك الزوائد تابع لملك الاصل وانا نسلم ذلك في نفس الامر

لثبوت الملك فيه للمشتري وح لا ملك للمشتري في الأصل قوله لو لم يملكه فيه لم ينفذ
اعتاقه قلنا اصله لا نسلم لا ذم وهو انما يفاد بثبوت الملك لنا او ينفذ
اعتاقه لما مر ولا نا انما كان يلزم بعاء الملك في وهو الجواب عن حل النوطى
على ان عدم نفوذ الاعتاق ممنوع في لما ذكرنا قوله الاستصحاب
انما يكون حجة للاعلى بقاء ما كان على ما كان اذا لم يطرأ المزيل قلنا
لم قلتم انه طرأ ما يزيل ملك البايع وكون البيع الصحيح مزيلا ممنوع وهذا
لانا نزيل ملك البايع بعين الملك للمشتري من عقد البيع لم يوضع لزوال
الملك عن البايع بل لثبوت الملك للمشتري وزوال ملك البايع يقع ضمنا لها فاذا
لم يكن البيع الصحيح مثبتا للملك المشتري امتنع كونه مزيلا للملك عن البايع
قلنا قال اشتراط الخيار للمشتري يوجب زوال ملك البايع لانه لو بقي
ملكه فيه فربما يتصرف فيه تصرفا يقطع خياره كالاعتاق فلزم زوال
الملك عن البايع موجبا لاشتراط الخيار قلنا اشتراط الخيار للمشتري
لو ازال الملك عن البايع لازاله الى المشتري لان الاول يوجد السابق قياسا
على سائر الصور وتمسكا بالدوران على انا نقول بمعنى البدل حال اذا
جرد الناظر النظر اليه يغلب على ظنه ثبوت الملك لو او الاستصحاب يقتضي المعاب
وجود المعارض لا سبق الدليل لهذا التقدير وهكذا نقول في الوجه الاول
قوله لم قلتم ان الحر هو الاف ان الذي لا يكون مملوكا قلنا لوجهين
احدهما ان لفظ الحر استعمل في مواضع مختلفة وما ذكرنا معنى عام فيجعل
حقيقة له دفعا للاشتراك والمجاز الثاني انه يصح تقسيم الانسان
الى الحر والمملوك بمعنى هذا اما حر واما مملوك فلو لم يلزم زوال الملك
ثبوت الحرية لما صح ذلك قوله شرط كون الانسان حرا ان لا ينعقد
عليه سبب الملك قلنا النظر الى ما ذكرنا يوجب ثبوت الحرية عند زوال الملك
ودعوى اشتراط ما ذكرتم معارضة ونحن نمنع ذلك فانه اذا اشترى قريبه وزال
الملك عنه فانه يترتب عليه الحرية وان انعقد سبب ثبات الملك على ان السبب لو كان
منعقدا لزم الدرك بالسبب كيف والاجماع منعقد على ان العبد المملوك اذا زال عنه
الملك بالكلية كان حرا قوله لم قلتم ان الملك لما ما لك محال قلنا لان
الملك عبارة عن القدرة على بعض التصرفات الشرعية لكونه معنى عاما في موارد
الاستعمال ووجود المقدور بدون القادر محال وان الملك امرا اضافي
يستحيل تحققه بدون المضاف فلهذا لا نطلق على الشيء مالكا اذا عرفنا هذا فلو كان
واما الموقوف فهو عندنا ملك الواقف في قول او للموقوف عليه في قول
واما امتناع بعض التصرفات فلا يقتضي عدم كونها نه مالكا للعين
فان الرهون ملك الراهن مع امتناع تصرفه فيه بالبيع والازالة غاية
ما في الباب انه يمتنع عليه التصرف ما دام مرهونا فكذلك ههنا يمتنع
عليه التصرف ما دام موقوفا حتى لو امكن زوال الوقف في بعض الصور
نفذ تصرف المالك فيه اذ ذاك واما اكساب المكاتب فهي مملوكة للمكاتب
وعدم نفاذ التصرف فيه سبق جوابه واما العبد الموصى به بين الموت والقبول
فهو ملك الوارث في قول وملك الموصى له في قول او موقوف في قول واما مال من
مات ولا وارث له فهو لبيت المال والملك فيه للمسلمين يرثونه بأخوة الاسلام
واما العبد الموصى بخدمته الكعبة فهو ملك ورثة الموصي وان اشتراه الامام
لخدمة الكعبة من مال نفسه فالملك فيه للامام وان اشتراه من بيت المال
فالملك فيه للمسلمين فلم يوجد البتة ملك لا مالك له واما المعارض الاول
قلنا كون الفسخ ابطالا للملك عليه في الثمن وان كان اضرارا به ولكن زوال
ملكه عن المبيع من غير حصول الثمن في ملكه ايضا اضرار به فوقع التعارض او
نقول انفراد المشتري عن البايع بثبوت الملك في احد العوضين ايضا
اضرار به فوقع التعارض او نقول لم يثبت الملك للمشتري في المبيع فان

بتم الثمن على ملكه لزم انفراد العاقد البائع بثبوت الملك في احد العوضين مع ان مقتضى
العقد التسوية بينهما وانه لم يجوز وان زال ملكه عن الثمن ولم يدخل في ملك
البائع لزم خلاف الاجماع والمحذور المذكور في المبيع وان دخل في ملك
البائع لزم انفراد العاقد المشتري بثبوت الملك في احد العوضين وانه خلاف
الاجماع وخلاف مقتضى العقد فوقع التعارض وابت المعارضة الثانية
قلنا لم قلتم انه لو عتق عليه قريبه لحرم البيع واما نهيه عليه السلام عن بيع وشرط
قلنا خص عنه البيع في بعض الامور انما خص للمشترك بينه وبين هذا العقد
وهو المصلحة المتخلفة لحل البيع المفضي الى عتق القريب لمكان المناسبة فيتعدى
التخصيص في بعض الامور الى هذا العقد بل نقول بان الشرط في
بعض الامور يفيد الملك في الفسخ قلنا لا نسلم وانما يفيد لو لم يستلزم العتق
عقيب العقد وهذا اسناد النزاع على ان النهي معارض بقوله عليه السلام
لن يجزي ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه اي بالشرى
فان عتق الوالد لم يتوقف بعد الشرى على اعتاق بدليل عتقه عقيب الشرى
في البيع المطلق وان لم يصدر منه اعتاق فوقع التعارض على انا نقول
لو لم يثبت الملك للمشتري في المبيع لحرم البيع فيما اذا اشترى اباه لانه حينئذ
يعتق عليه لما ذكرنا من الحديث فيحرم البيع لما ذكرتم من النهي او نقول لانه
حينئذ يلزم احد الامرين وهو اما حرمة البيع او عتقه عليه لقيام الدليل على
كل واحد منهما واياما كان يلزم حرمة البيع او نقول حينئذ يلزم
احد الامرين وهو اما حرمة البيع او عدم تمكنه من الفسخ واياما كان يلزم
حرمة الشرى او نقول حينئذ يلزم احد الامرين من الامور الثلثة واياما كان
يلزم حرمة الشرى مطلقا فان ما ذكرنا راجح على ما ذكرتم لان الدليل الذي
ذكرتموه يدل على حرمة البيع على تقدير الملك مع قوله عليه السلام من ملك ذا رحم

محرم عتق عليه فكان ما ذكرنا من الملازمة اظهر فكان ادل على انتفاء الملزوم قلنا
رجحان ما ذكرتم على ما ذكرنا احتراز يبطل لان المتمسك به ما ذكرنا اولا وآخرا ولا
يمكن اثبات رجحان عليهما فلا يندفع الترجيح والعقد فيه انا ذكرنا الدليل الاجنبي ترجيحا
لجانبنا بكثرة الادلة والترجيح بنوع الدليل انما يعتبر اذا كان مجموع ما في جانب
الخصم اقوى من مجموع ما في جانب المستدل لا نسلم عنه وابت المعارضة الثالثة
قلنا لم قلتم انه لو ملك اخاه لعتق عليه والحديث محمول على الاصول والفروع بدليل
انه لو ملك ابن العم الذي هو محرم له بالرضاع او المصاهرة لم يعتق عليه ولكن ذا رحم
محرم له او نقول احد الامرين لازم وهو اما ثبوت الملك للمشتري في الاخ المشترى
او عتقه عليه واياما كان يلزم لزوم ثبوت الملك للمشتري فيه لا يقال هذا
دعوى احد الامرين اللذين احدهما لازم الانتفاء ومثله يكون معارضا بمثله على ما عرف
في الفصول الجدلية فلا يتم لانا نقول نحن ندعي احدهما على تقدير غيره واقع
عندنا فلم قلتم بعدم ثبوت الحكم كما نقول الوصل بل صح النهي مقتضي لثبوت الحكم لكن
واحد من المتعاقدين في احد العوضين انتفاء بالفعل يلزم احد الامرين لما ذكرنا والنبوت
بعد نقضا بالترديد في ذلك التقدير واياما كان يلزم ثبوت الملك للمشتري وتمامه في
الفصول الجدلية وابت المعارضة الرابعة قلنا لو لم يثبت الملك للمشتري في البيع
لكان للاجازة اثبات الملك فيه وابطال الملك في الثمن واثبات الملك للبائع فيه ولم
يصلح الاجازة لهذه الاوصاف الثلاثة اصلا وابت المعارضة الخامسة قلنا احد
الامرين لازم وهو اما انتفاء ثبوت الملك للمشتري حينئذ او بطلان البيع الصحيح وثبوت الملك له
فيما اذا كان الخيار له وجميع تعرض ما ذكرتم من المناسبة والدوران واياما كان يلزم
ثبوت الملك للمشتري في صورة النزاع ولكن هذا دعوى احد الامرين اللذين احدهما لازم الانتفاء
قدمر جوابه على انا نقول الملك يثبت له في زمان الخيار مطلقا على قول سواء كان

الخيار للبائع وحده او للمشتري وحده او لهما معاً فيمنع الاجماع المذكور والله اعلم
طريقة اخرى وهي ان عدم ثبوت الملك للمشتري في المبيع عقيب العقد في صورة
النزاع مع ثبوته في العقد المطلق مما لا يجتمعان وعلى تقدير ثبوت الملك للمشتري
في المبيع عقيب العقد هنا وانما قلنا انهما لا يجتمعان لان ترتب ملك المشتري في المبيع
مطلب على العقد مقتضى العقد او العقد المطلق لا يخلو اما ان كان مرتبا في العقد المطلق
او لم يكن وايا ما كان يلزم عدم اجتماعهما اما اذا لم يكن مرتبا فلانه حينئذ يلزم عدم
ترتبه على البيع المطلق لانه لو ترتب عليه لكان ذلك مقتضى لمطلق العقد او العقد
المطلق لانه لا بد له من مقتض ولم يوجد هنا كما غيرهما مما يقتضي ذلك اما بالفرض
واما باستصحاب الحال او لان دورانه معهما وجودا وعدما مما يقتضي اضافته الى
احدهما واما اذا كان مرتبا فلانه حينئذ يلزم ترتبه على العقد هنا لانه لو لم يترتب
عليه لكان شرط الخيار مغيرا لمقتضى مطلق العقد او مقتضى العقد المطلق ولو كان
كذلك لحرم البيع لنهيه عليه السلم عن بيع وشرط ومقتضيه ان يحرم البيع بشرط الخيار
الا انا خالفنا هذا الدليل وقلنا بحل البيع حيث لا يكون شرط الخيار مغيرا
مقتضى البيع المطلق او مقتضى مطلق البيع وفيما عدا ذلك جرينا على قضية
الدليل فعلم بانهما لا يجتمعان فيلزم من هذا ثبوت الملك للمشتري في المبيع عقيب
العقد هنا ضرورة ان عدم اجتماعهما مع عدم ثبوت ملك المشتري عقيب العقد منتف
بالاجماع او نقول ان عدم اجتماعهما مختلف فيه فيجعل عين المدعى والله اعلم
مسـئلة خيار المجلس ثابت في عقود المعاوضات وفي ثبوتها
خلافا لابي حنيفة رحمه الله لنا ان ملزوم ثبوت خيار المجلس متحقق فيتحقق
خيار المجلس وانما قلنا ذلك لان تاخير ملك المشتري في المبيع عن العقد في البيع
المطلق ملزوم لثبوت خيار المجلس لانه لا يلزم العقد زمانا لانه لو كان لازما
لما تاخر الملك عنه لان ملك المشتري في المبيع ثابت في جملة ازمان لزوم العقد
بالاجماع فلو كان متاخرا لم يكن العقد لازما وهو المعنى من خيار المجلس وعدم تاخره

عنه في البيع بشرط الخيار ايضا ملزوم لثبوت خيار المجلس لانه حينئذ يترتب الملك والخيار
على العقد في بعض صور صحة البيع الذي لا يستحق عتق المشتري لانهما لا ينفصلان بالاجماع
وحينئذ يترتب الملك والخيار على العقد في البيع المطلق وانه يستلزم ثبوت خيار المجلس
هذا فعلم ان كل واحد من هذين الامرين ملزوم لثبوت خيار المجلس واحدهما ثابت فيلزم
ثبوت ملزوم خيار المجلس وانما قلنا ان احدهما ثابت لان ترتب الملك على العقد
في البيع المطلق مقتضى لمطلق العقد او العقد المطلق لا يخلو اما ان كان ثابتا او لم يكن
وايا ما كان يلزم احدهما لما ذكرنا في الطريقة من المسلك السابق فصح ما ادعينا
الآخر تحرير المسلك بعبارة اخرى ثبوت خيار المجلس لازم من ملزوم احدهما لازم الثبوت
وكل ما هذا شانه لازم الثبوت فخيار المجلس لازم الثبوت والتقرير ما تقدم
تحرير ثالث بعبارة اخرى الملزوم ثبوت خيار المجلس لازم الامر عدمه ملزوم
لملزوم ثبوت خيار المجلس فيلزم ثبوت خيار المجلس ضرورة تحقق احد الملزومين
والتقرير ما سبق فان قيل لم قلتم ان شرط الخيار يكون مغيرا لمقتضى مطلق
العقد او العقد المطلق على ذلك التقدير وانه اذا كان مغيرا على ذلك التقدير يلزم
ان يحرم البيع واما نهيه عليه السلم عن بيع وشرط قلنا شرط الخيار غير مراد ولم يكن
مغيرا للمقتضى المذكور على ذلك التقدير فان شرط الخيار يغير مقتضى العقد وهو اللزوم
اما مطلقا كما هو مذهبنا او بعد مفارقة المجلس كما هو مذهبكم سلمنا لكن النهي
المذكور معارض بقوله عليه السلم لا خلابة واشترط الخيار ثلثة ايام والصحيح معنا
لانه خاص والنهي المذكور عام والخاص راجح على العام ثم ما ذكرتم وان دل على
ثبوت الملك للمشتري في المبيع في البيع بشرط الخيار عقيب العقد على ذلك التقدير لكن
الوجوه التي ذكرناها في الطريقة الثانية من المسلك السابق يدل على عدم ثبوته
فوقع التعارض والذي يرجح هنا هو انه لو ثبت الملك للمشتري عقيب العقد في
البيع بشرط الخيار فاما ان يثبت مع ثبوت خيار المجلس او لا مع ثبوته لا سبيل
الى الثاني للاجماع ولا سبيل الى الاول لافضائه الى اجتماع خيارين متجانسين

احدهما

في زمان واحد وهو محال لان ولاية الفسخ ان اضيفت الى المجلس لزم الترك للشرط
وان اضيف الى الشرط لزم الترك للمجلس وان اضيف اليهما لزم الترك بهما او اجتماع
علتين على معلول واحد سلمنا انما ذكرتم يدل على العدم ما ذكرتم من الامرين لكن معنا
ما ينافيه وما ينفيه وجهين احدهما ان الدليل دل على انتفاء كل واحد منهما اما على انتفاء
الاول فلان الدليل دل على عدم تاخر الملك في البيع المطلق وهو البيع والتمليك
المقتضي لثبوت الملك عقيب العقد السالم عن معارضه شرط الخيار واما على انتفاء
الثاني فلما ذكرنا من الوجه السابع في المسالة المتقدمة والذي يزيد منها هو لو
قدر ان الرضى بالبيع شرط لثبوت الملك لاجماع والرضى المشروط غير موجود ههنا
اذ لو كان لوجد الماشرط الخيار لكنه مفوت للمقصود من البيع على تقدير
الاحتمال الوجه الثاني ان احد الامرين لازم وهو اما انتفاء الاول او الثاني
لان الخيار اعني خيار الترك ان كان نافيا لثبوت الملك لزم انتفاء الثاني وان
لم يكن نافيا لزم انتفاء الاول لان الخيار لا يخلو اما ان كان نافيا في البيع المطلق او لم
يكن فان لم يكن نافيا لزم ثبوت الملك عنه بالاجماع وان كان نافيا فالقياس على
ثبوت الملك في شيء من صور ثبوت الخارج وايا ما كان يلزم انتفاء كل واحد منهما
بالاجماع ثم ما ذكرتم معارض بوجوه احدها ان ثبوت خيار المجلس يقتضي
تمكن كل واحد منهما من ابطال الملك او ابطال سبب على صاحبه وانه اضرار وهو منفي
بالنص الثابت في القرآن الثاني انه لو ثبت خيار المجلس فاما ان ثبت مقتضى للعقد
ولا سبيل اليه لان ما ثبت مقتضى للعقد يثبت للعقد بشرط نفيه ولا نسلم
العقد في بشرط نفي خيار المجلس بالاجماع واما ان يثبت لا مقتضى للعقد ولا سبيل
اليه لانه لا ثبت مقتضى للعقد الا ترتب [illegible] على العقد بالاصل السالم
المعارض الثالث انه لو ثبت خيار المجلس لما صح شرط الخيار لانه ح
يكون مستغنى عنه في بعض ازمان الشرط فلا يصح لنهيه عليه السلام عن بيع وشرط
ترك العمل به حيث يكون شرط الخيار محتاجا اليه في جميع الازمان في الشرط
ومنها عدا ذلك جريا على قضية النهي [illegible] لانه لو صح شرط الخيار لاجتمع الخياران مع
عدم بطلان ذلك

فالجواب قوله لم قلتم ان شرط الخيار مغير لذلك المقتضي على ذلك التقدير قلنا
لانه حينئذ مدار الانتفاء به وجودا وعدما ولا نعني بكونه مغيرا الا هذا سوى هذا قوله
شرط الخيار غير مراد من نهيه عليه السلام عن بيع وشرط قلنا اطلاق الشرط يقتضي ارادته
فاذا تبين الخصم ما يمنع من ارادته منه كان ذلك معارضا قوله بانه مغير لمقتضى
العقد وهو اللزوم قلنا لا نسلم ان اللزوم مقتضى العقد بل مقتضى العقد لان معنى
لزوم العقد عدم تمكن المتعاقدين من فسخه وهذا ثابت قبل العقد ومقتضى العقد
لا يثبت قبل العقد سلمنا انه مغير هذا المقتضي لكن لم قلتم انه لم يكن مرادا
من النهي على تقدير كونه مغيرا هذا المقتضي وما ذكرتم من المقتضي يزيد لهذا دليل
وانما الامر باشتراط الخيار قلنا هو محمول على ما اذا لم يكن الشرط مغيرا
لمقتضى مطلق العقد او العقد المطلق لئلا يلزم الترك بالمقتضي المذكور ونقول
الامر باشتراط الخيار لا يعارض النهي عن البيع والشرط لجواز ان يكون المجموع
منهيا عنه والجزء مامورا به كالصلوة في الدار المغصوبة واما الجواب على ان نقول
المدعى على تقدير ترتب الملك على العقد مقتضى مطلق العقد او للعقد المطلق احد الامرين
وهو اما ترتب الملك على العقد في البيع بشرط الخيار او حرمة البيع على تقدير عدم
الترتب لانه ح يلزم احدهما ودل الدليل على احدهما لانه ان ترتب الملك على العقد
لزم احدهما وان لم يترتب عليه لزم [illegible] الدليل على احدهما لما ذكرنا فوجب ان
يثبت احدهما احترازا عن الترك بالدليل وايا ما كان يلزم ترتب الملك على العقد وعلى
هذا لا يرد ما ذكرتم واما الوجوه المذكورة في المسائل الاول فقد سبق
جوابها واما الوجه الاخر قلنا لم لا يجوز ترتب الملك على العقد مع ثبوت خيار
المجلس ولم قلتم انه يجتمع الخياران بل عندنا ينافي خيار الشرط الى زمان سقوط
خيار المجلس اما بالاستيفاء او بغيره وذلك المجلس على وجه متمنع سلمنا فلم قلتم انه محال
وهذا فان من قتل وارتد [illegible] قتيل قصاصا وردة [illegible] الا باحتيار [illegible]
كذلك ههنا [illegible] من اجتماع الخيارين يمكن ان [illegible] له الخيار في الفسخ باي

طريق شاء منها كما اذا اطلع المشترط له الخيار على عيب قديم بعوض فانه يمكن
من الفسخ بأي طريق شاء ومنها كذلك مهما شاء وهذا فرع الجواب عن الوجه الثاني
على انا نقول لو لم يترتب الملك على العقد في البيع بشرط الخيار على ذلك التقدير

الفرق بين القولين و الوجهين والطريقين ان القولين ما نص الشافعي نصه عليهما
والوجهين لاصحابه والطريقين اختلاف اصحابه فمنهم من يقول له قولين
الشافعي فيهما الاقوله واحد ومنهم من يقول ان فيهما قولين ف
واما قولهم ظاهر المذهب وظاهر النص او المنصوص او الاظهر
يريد بجميعه ان الصحيح والاليق بمذهب ان الشافعي هو ذلك
والمنصوص ما نص عليه الشافعي رضي الله عنه وسيطلع و الاظهر
ما لم ينص عليه الا انه يكون مقتضى القياس على كلامه
الفروع مسئلة ظاهر المذهب والمنصوص فظاهر المذهب
عندهم الصحيح وفي القولين والوجهين الموضح منهما
نص اللفظ هو الاصح في اكثر المسائل استقريناه

فوجدنا كذلك

اذا ما الجواريات علقن طنبت بميشاء ربابلوك رافضها صخرا
هي ابنة حوب ام تسعين آزرت اخا ثقة تمري جنا هاذ وابنه

١٨١

بسم الله الرحمن الرحيم قال مولانا الامام حاكم المتكلمين فخر الملة فخر الدين الرازي
قدس الله روحه العزيز اني لما دخلت بلاد ما وراء النهر ووصلت اولا الى بلدة بخارا
ثم الى سمرقند ثم انتقلت منها الى بلدة خجند ثم الى البلدة المسماة بناكت واتفقت
لي في كل واحدة من هذه البلاد مناظرات ومجادلات مع من كان فيها من الافاضل
والاعيان اما بلدة بخارا فاني لما وصلت اليها تكلمت مع جماعة فالمرة الاولى
تكلمت مع الرضي النيسابوري وكان رجلا مستقيم الخاطر بعيدا عن الاعوجاج
الا انه كان ثقيل الفهم كليل الخاطر محتاجا الى الفكر الكثير في تحصيل الكلام
القليل فلما وصلت الى تلك البلدة كلفوني ان اتكلم في بعض المسائل
الخلافية واجتمع الجمع العظيم فقلت الوكيل بالبيع لا يملك البيع بالغبن
الفاحش والدليل عليه ان التوكيل بالبيع ما يتناول هذا البيع لا بلفظه ولا
فضاح بمعناه فوجب ان لا يصح البيع وانما قلنا ان التوكيل ما يتناول هذا
البيع لانه وكله بالبيع والتوكيل بالبيع لا يكون توكيلا بهذا البيع اما انه وكله
بالبيع فظاهر واما ان التوكيل بالبيع لا يكون توكيلا بهذا البيع فلان
مسمى البيع مفهوم مشترك بين البيع بثمن المثل وبين البيع بالغبن الفاحش وما به
المشاركة مغاير لما به المباينة وغير مستلزم له فثبت ان التوكيل بالبيع لا
يتناول التوكيل بالبيع بالغبن الفاحش بحسب اللفظ اما انه لا يتناوله
بحسب المعنى فالدليل عليه ان الافادة بحسب المعنى عبارة عما اذا دل اللفظ
على شيء ولذلك الشيء لازم خارج عن ماهيته اما لزوما دائما او لزوما
اكثريا فاللفظ الدال على المستلزم يفيد ذلك اللازم افادة بحسب المعنى
وههنا الامران مفقودان اما ان حد كونه واقعا بالغبن الفاحش
ليس من لوازم البيع لزوما دائما فظاهر لان مسمى البيع مفهوم مشترك
بين البيع بثمن المثل وبين البيع بالغبن الفاحش وما به المشاركة لا يستلزم
ما به المباينة لزوما دائما والا لحصل ما به المباينة اينما حصل ما به المشاركة ولم
يحصل ما به المباينة مشتركا فيه وذلك مناقض واما ان حد كونه
واقعا بالغبن الفاحش ليس من لوازم البيع لزوما اكثريا غالبا فظاهر
ايضا لان مبنى المعاملات ومدار المبايعات على الشح والضنة وطلب
دفع الربح والخسران فكان القول بان الرضا بمسمى البيع يستلزم الرضا بعقد
وقوع ذلك البيع بالغبن الفاحش استلزاما ظاهرا او غالبا واقعا على
ضد المعقول ونقيض المعتاد فثبت ان التوكيل بالبيع لا يكون توكيلا بحصول
كونه واقعا بالغبن الفاحش لا بحسب اللفظ ولا بحسب الاستلزام الدائم
ولا بحسب الاستلزام الظاهر الغالب فصح ما ادعيناه اولا ان التوكيل
لا يتناوله لا لفظا ولا معنى فقال بعضهم ما الدليل على ان اللفظ
لو دل على شيء لدل عليه اما بلفظه او بمعناه فقال الشيخ رضي الدين
جوابا عنه انا نعني بحصول الرضا بالبيع فافهم وهو اما المقتضي
واما الفرع فلنا عنه في هاتين الصورتين فيبقى فيما عداهما على
الاصل فقلت هذا الوجه الذي ذكرته وان كان صالحا في دفع
هذا الدخل الا اني لا ارضى به فقال الرضي فاذا لم ترض به فما الدليل
على هذا الحصر فقلت الدليل عليه هو ان اللفظ اذا افاد
معنى فاما ان يفيده ابتداء واما ان يفيده بواسطة معناه فان افاده
ابتداء فهو المراد بالمفهوم وهو المسمى بدلالة المطابقة وان افاده بواسطة
معناه فذلك هو الكلام معناه مستلزما لامر من الامور استلزاما قطعيا
او ظاهرا فعند سماع ذلك اللفظ يصير معناه مفهوما ثم ينتقل الذهن من
معناه الى لازمه واما اذا لم يكن اللفظ موضوعا للشيء ولم يكن المفهوم من

اللفظ مسلم ما لك الشيء لا اسلم انما قطعيا ولا ظاهرا لان اللفظ مع
معنا مستقلا عن ذكر الشيء واجنبيا عنه ومثل هذا يمتنع ان يصير
مفهوما عن ذكر اللفظ والعلم به ضروري فهذا هو الدليل القوي في اثبات
ما ذكرته ومن خصمهم قلب فيثبت بما ذكرنا ان هذا الوكيل لا يتناول
هذا البيع واذا ثبت هذا وجب ان لا يصح هذا البيع وذلك لان اهل
النظر والجدل اذا ذكروا وصفا من الاوصاف فلو رادوا ان يفرعوا على
ذلك الوصف اثبات الحكم فلهم في تفريع طرق مضبوطة معلومة وكلها ... ت المبايعات
قائمة في هذا المقام فالاول ان يقول الاصل عدم انعقاد المعاملات
عدلنا عنه فيما اذا تناوله الوكيل باللفظ او بمعناه فعند عدمهما وجب
البقاء على الاصل وعلى هذا الطريق احتجت بها الى العاملين لانه على
ان اللفظ لم يتناول المعنى الذي اذا افاده باللفظ او معناه الطريق الثاني
ان يقول تسليط الغير على ازالة ملك المالك ضرر ودفع عدلنا عنه فيما اذا
وجد التوكيل لفظا ومعنا فما عداه يبقى على الاصل الطريق الثالث
ان يقول عصمة الملك والمالك يقتضي ابقاء ذلك الملك عدلنا عنه عند الرضا
بازالته فعند عدمه يبقى على الاصل الطريق الرابع انا نقيس ما بعد هذا
الوكيل على ما قبله والجامع دفع الضرر الناشي من حصول الغبن والخسران
واعلم ان من قال في نصرة هذه المسألة كلاما انه يتضمن ابطال ما ذكره
الخصم وما اعتمد عليه الخصم في تصحيح مذهبه وهو انه وكله بالبيع
بالبيع وهذا بيع فيدخل تحت الوكيل ونحن قد ابطلناه وخرج عنه العمل
بنص المهمل والاكثر ومثل المسائل ما ذكرنا ان مدار المعاملات على الربح والنجاح
فالوكيل يدل على ذلك معنا لكونه ازالة بحسب المتعارف المشهور ثم ان

الشيخ الرضي شرع في الاعتراض وقد ذكرت انه كان رجلا مستقيم
الى طريق الاعوجاج فلم يجد في هذا المعرض مقدمة يقدر على
اظهار النزاع فيها وذكر كلاما غير مضبوط مشوش وكان يقرأها
سريعا وبعد الكلام اخرا لذلك قال انك قد سلمت انه وكله بالبيع
وسلمت ان البيع اصل اجزاء ماهية هذا البيع الذي وقع النزاع فيه
فيقول اصل اجزاء ماهية هذا البيع تناوله الوكيل فوجب ان
يصح واذا صح اصل اجزاء ماهية هذا البيع وجب ان يصح هذا البيع
لعدم القائل بالفصل فلما اورد هذا الكلام ظهر اثر الفرح والسرور
على وجهه وكنت ساكتا الى ان تم الكلام فلما خضت في الجواب قلت
هذا الكلام مدفوع من وجوه الاول ان هذا الكلام يحتمل وجهين احدهما
انه وقع الرضا بماهية مطلق البيع محذوفا عنها اعتبار كونه والثاني
الماهية خود فيها جزئية فان عنيت تقول ان اصل اجزاء ماهية
هذا البيع مرضي به الاعتبار الاول فهو مسلم ولكن لا يلزم منه الرضا
بهذا البيع لان الرضا بالمطلق لا يكون رضا بالمقيد وان عنيت به
الاعتبار الثاني فهذا ممنوع لانا بينا ان المرضي هو البيع لا البيع
بقيد كونه جزئيا الجواب الثاني ان حاصل كلامك انه صح اصل
اجزاء الماهية فوجب ان يصح كل الماهية وهذا باطل لانه لا يكفي
في حصول الماهية حصول اصل اجزائها ولا يكفي حصول الماهية حصول اصل اجزائها
وحاصل كلامي انه فسد اصل اجزاء الماهية فوجب ان يفسد الماهية

وهذا الحق مبرهن في العلوم العقلية لبراهين النفيسة والمثال الذي يليق
بافهام الفقهاء ان الكفر لم يقبح لكونه موجودا ولا لكونه فهما وعرضا
واعتقادا وانما قبح لخصوص كونه اعتقادا مخالفا للمعتقد فهذا
القيد الواصل الموجب للقبح لكن في الحكم عليه بالقبح حسن سائر القيود
لا يدل على حسنه قال مولانا وعند هذا تم الكلام وانقطع
الخصام وانطلقت الالسن بالتعظيم والثناء والاكرام وقال الرابعة
مولانا الامام رحمه الله كان في بلدة بخارا رجل يقال له النور الصابوني
وكان يزعم انه متكلم القوم وانه اصوليهم واتفق انه قد كان
ذهب الى الحج ورجع ثم صعد المنبر وقال ايها الناس ذهبت
من هذه البلدة الى مكة ورجعت عنها فما وقع بصري على من يستحق
ان يسمى انسانا وذلك لانهم كانوا في غاية البعد عن الفهم والادراك
ولما ذكر هذا الرجل هذا الكلام على المنبر كان قد حضر في ذلك المجلس
جمع كثير من اهل العراق ومن اهل خراسان فجاؤا واخبروا الكلام
واستوحشوا بسببه ثم انهم حضروا عندي ونقلوا هذا الكلام مني
وقالوا انه نسب اهل خراسان واهل العراق الى الجهل والبلادة وقلة
الفهم وكثرة الحماقة وحزنوا كانوا في حكاية هذا الكلام ذوي الشان
الى ان قال ان النور الصابوني دخل الى دار لاجل زيارتي ٤ اربع
وذهبت الى الدار فلما رايته اكرمته على مقتضى العرف والعادة ولما
حضر في المجلس شرعت في مسائله عن كيفية سفره فاعاد ذلك الكلام الموحش
بتلك العبارة وقال اني خرجت من بخارا الى ان عدت اليها ما
رايت انسانا يعرف شيئا من علم الاصول او يخوض في بحث من هذه المباحث
فقلت له وكيف عرفت انه لم يكن في تلك البلاد احد يعرف من هذا العلم
شيئا وهل ناظرت مع واحد منهم وهل خضت في شيء من المباحث معهم
فقال لا فقلت له فكيف عرفت خلوهم عن هذا العلم فقال لاني عقدت
مجالس التذكير فلم يورد واحد منهم سؤالا على تلك المسائل فقلت هذا
الاستدلال في غاية الضعف وذلك لان العلماء يستنكفون من ايراد
السؤالات في مجالس التذكير فسكوتهم عن ايراد السؤالات في هذه
المجالس لم يدل على عدم علمهم بهذه المباحث فظهر سقوط هذا الاستدلال
فخجل الرجل عند ذلك وما تلك المسائل التي ذكرتها على المنبر فقال كيف
اقرر مسالة الروية والقوم كانوا حاضرين وما اوردوا سؤالا ولا اشكالا
فقلت له ولعلك عولت على دليل الوجود فقال نعم فقلت له وهل انت
من المثبتين للاحوال او من نفاتها فقال لا ادري ما الحال وما الذي يتعلق بهذه
المسالة باثبات الحال ونفيها فقلت له لما صرحت بهذا الكلام فانا
احكم عليك بانك لست من زمرة العقلاء فضلا عن ان تكون من العلماء والافاضل
فشق عليه هذا الكلام واضطرب فقلت له لا تضطرب واصبر فاني قد برهنت
على صحة ما ادعيته وحب عليك السكوت وان عجزت عنه فافعل ما تريد
فقال لي اذكر هذا البيان فقلت له انك تقول السواد يصح ان يرى
فهذه الصحة غير معللة بكونه سوادا ابل هي معللة بكونه موجودا فان كان
كونه سوادا عين كونه موجودا كان مورد النفي والاثبات امرا واحدا

ومن جوزه كان جاهلاً عن العقل واما ان قلنا ان كونه سواداً مغاير لكونه
موجوداً فهذا المغاير ان كان موجوداً لزم قيام العرض
بالعرض وهذا عندكم محال باطل وان كان عدماً محضاً فهذا ايضاً
باطل لانه يلزم ان يقال السواد الموجود عدم محض ونفي صرف وان كان
لا موجوداً ولا معدوماً فهذا القول باثبات واسطة بين الموجود
والمعدوم وهو الحال فلما ذكرت دليل الوجود في مسئلة الرؤية
وكشفت غطاء هذا المعنى عن وجه الدقيقة قلت انك حين قلت صحة
رؤية السواد ليست لكونه سواداً بل لكونه موجوداً فمع انك ما عرفت
التمييز بين هذين المعنيين كنت قد جمعت بين النفي والاثبات على
مورد واحد والعلم بفساد هذا من اقوى العلوم الضرورية
وفقدان العلم الضروري يدل على فقدان العقل فتبين بهذا البيان
الظاهر الباهر انك خارج عن زمرة العقلاء فكيف يليق بك ادعاء
الحذق والكياسة ولما وجهت هذا الكلام على ذلك الرجل التورك
واضطرب وبقي مبهوتاً ولم يجد البتة الى دفعه سبيلاً وانتهى
في التحير والسكوت الى اقصى الغايات ثم قام وخرج من الدار فعلمت
انه ما كان يتفطن لها اذ ذكرت هذا الكلام على سبيل الايراد والاهانة
وانما ذكرت لك هذه الحكاية لتعرف الواقعة في نفسها وتنبيهاً لك لئلا
ترجع الى الطعن في العلماء والافاضل ودع كل فن لصاحبه

لما دخل بديع الدين البندهي رحمه الله بلدة مصر حرسها الله تعالى الى خدمة السلطان
الملك الكامل عليه ولم يتفق رؤيته بمصر الى ان اتفق مجيء السلطان الى دمشق
المحروسة بعد سنتين فدخل عليه في دار السعادة يوم الاثنين العاشر من
رمضان سنة ثلث وثلثين وستمائة فقال روي في الصحيح عن صهيب رضي الله عنه
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اذا دخل اهل الجنة الجنة يقول الله عز وجل
تريدون شيئاً ازيدكم فيقولون الم تبيض وجوهنا الم تدخلنا الجنة وتنجنا
من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون الى الله عز وجل فما اعطوا شيئاً
احب اليهم من رؤية ربهم ثم تلا قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة
نعم الآخرة جنة ورؤية وكلام ولما نجونا اول عام الاول من نار
تتر سالمين ودخلنا جنة مصر آمنين بتبييض مولانا السلطان وجوهنا
بنعمته والآن رفع الحجاب وتشرفنا حتى نظرنا الى وجهه الكريم الذي
هو افضل كل نعم فما اعطينا شيئاً احب الينا من رؤية جماله وشاهد
جلاله والملوك عبيد اي ملوكاً ما كانوا علماء وخدم علماء ربما كانوا
ملوكاً والحمد لله الذي اوصلني الى حضرة سلطان هو ملك بالاستحقاق
وعالم على الاطلاق حقق الله سؤله ومناه وحصل آماله ومبتغاه وهذا
الحديث الصحيح يدل على ان المؤمنين يرون الله تعالى يوم القيمة خلافاً للمعتزلة
ووجه التمسك به ان النظر المقرون بحرف الى يفيد الرؤية ويدل عليه من
الحديث وهو قوله فما اعطوا شيئاً احب اليهم من رؤية ربهم وهي كذلك
بحث طويل بين الفقهاء والله اعلم

جواب حسن عن منع التقدير

ولنبيّن ذلك في مثال البعض عليه غيرهم فنقول اذا تمسك المعلل في مسئلة المديون
فقال لو وجبت الزكوة على المديون لوجبت على الفقير فيما ثبت عليه فنقول
المعترض لو وجبت الزكوة على المديون لما وجبت على الفقير بالنافي ولو منع
المستدل النافي على ذلك التقدير فجوابه ان نقول لو وجبت الزكوة على
المديون مع تحقق النافي لما وجبت على الفقير بالفروع ويلزم من هذا ان
لا يصدق قولنا لو وجبت الزكوة على المديون لوجبت على الفقير لانه لو صدق
قولنا لو وجبت الزكوة على المديون لوجبت على الفقير ومعنا مقدمة
صادقة وهي انه لو ثبت المجموع المركب من وجوب الزكوة على المديون
وقيام النافي لوجوب الزكوة لوجبت الزكوة على المديون ضرورة تحقق
الجزء عند تحقق الكل فيستلزم حينئذ بان يقال هكذا لو ثبت المجموع
المركب من وجوب الزكوة على المديون وقيام النافي لوجبت الزكوة
على المديون ولو وجبت الزكوة على المديون لوجبت على الفقير ينتج لو
ثبت المجموع المركب من وجوب الزكوة على المديون وقيام النافي لوجبت
الزكوة على الفقير وقد قلنا بانه ليس لو ثبت هذا المجموع لوجبت
الزكوة على الفقير فحصل انه لا يصدق قولنا لو وجبت الزكوة على المديون
لوجبت على الفقير او نقول [illegible] لعارض [illegible] وهو ان الوجوب على
الفقير اذا لم يكن لازما للمجموع من الوجوب على المديون وقيام النافي لم يكن
لازما للوجوب على المديون لانه لو كان لازما للوجوب على المديون لكان لازما
للوجوب عليه مع قيام النافي ضرورة ان كل ما هو لازم للجزء فهو لازم

لازم للكل لان الجزء لازم للكل ولازم اللازم لازم فكل ما ليس لازما للكل
ليس لازما للجزء فاذا لم يكن الوجوب على الفقير لازما للمجموع المركب من الوجوب
على المديون وقيام النافي لم يكن لازما للوجوب على المديون والله اعلم

وجه اول در بيان آنكه هدى عبارتست از دلالتى است كه مطلوب موصل باشد گوييم كه
ضلالت در مقابله هدى بوده دليل است بر آنكه هدى عبارتست از دلالتى بود
كه بمطلوب موصل باشد زيرا كه دلالتى بى اتصال بمطلوب مستلزم ضلالت است از
حيثيت كه بمطلوب نرسيد و نرساينده و بدو راه نيافت وجه دوم
در بيان مذكور آنكه گوييم مهدى را در معرض مدح ايراد مى كنند همچنانكه
مهتدى را ايراد مى كنند و اگر صاحب دلالت موصله بمطلوب شرط نمى بود
نبودى مهتدى را در معرض مدح ذكر نكردندى و وصف آنكه مهدى است
مدح نبودى زيرا كه احتمال ميداد كه او را هدايت كرده باشند
و او هدايت نيافته بود پس مهتدى نباشد و جز هدايت نيافته باشد
دستاويز وصف مهتدى بلكه نيز بود وصف او بآنكه مهدى است درست
نبايد و وصف او بآنكه هم درست نبود او نقول [illegible] از آنكه
مهتدى كامل باشد كه هادى او را هدايت كرده ، ته پس هدى كه
مصدرست از لوازم صدق اطلاق اسم مهدى بود و همچنانكه اتصاف
كسى باسم مهتدى مستلزم آنست كه او را هدايتى حاصل بود با آنكه
وجه [illegible] ته پس اين مصدر كه هدى است از لوازم مهدى بود

و چون لازم منتفی شود ملزوم نیز منتفی گردد و چون ملزوم باشد بود لازم
بضرورت باشد، نه لکن ملزوم که مهتدی است چون باشد بضرورت
لازم که هدی است باشد، نه وجه، الف در بیان
مطلوب مذکور آنکه گفتیم اقتدی مطاوع هدی است چنانکه گفتیم
هدیته فاهتدی کما عالمی کسرته فانکسر و چون چنین باشد لازم آید
که اقتدا از لوازم هدی بود
ه

بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لمدبر السماء و منیر الاضواء
و ممکن النار فوق الهواء و مسکن الارض فی وسط السماء و الصلوة
علی الذوات الطاهرات الازکیاء و الطالعات علی افق الکبریاء من
الملائکة و الانبیاء سیما علی محمد سید الاصفیاء و علی آله و اصحابه
الاتقیاء اما بعد این مختصریست که ساخته شد در بیان اثبات
صانع جل و علا و صفات کمال و نعوت جلال وی و کیفیت حصول عوالم
و بیان علت و کیفیت وقوع ممکنات و مخلوقات بر مراتب مخصوص و حصر
عوالم در چهار قسم اول آبا و اوایل حکما و اکثر متقدمان و اخر بهار
بود بر وجه نه ادله متقنه بر حصر آن بس فرق است معنی جمع کرده شد
براهین عقلی و ادلهٔ نقلی و اقناعی بازیادات نفیس غریب و نکتهای
شریف عجیب بر وجهی که اتباع آن و تمهید را جز متابعت آن کرانه
نکرده اما هر سخنی که غیر وحی است قابل سهو است و در سنت طبیعت
کلیست عالم آنست که هر ذره از ذرات وجود چون نور و نار و آب
و غیر آن مایل بود بکلیت و اصل خویش همچو میل انوار با فتاب ظاهر
و میل قطرات آب بحر محیط نه از آن جهت که کلیات ناقصاند
در ذات خود باید شان تمام و کامل کرده نه بلکه از جهت آنکه ایشان اجزاء
طالب کلیات خود باشند و غربت مکان طبیعی خویش چون سبب آنکه هر
جزوی که بجنس خود بپیوندد و در حیز طبیعی قوی تر گردد و دوری از ترتیب
اصلی خود بماند و در مرکبات جهت استبعاد را اشخاص هر نوع جز با امثال
خود التیام نکنند و با غیر جنس آرام نگیرند بس بنا بر این واجب بود از کمال
امکانات ناقصات از جهت سعادات و استکمال بحضرت جلال منبع علوم
و فضیلت و مرکز اسرار و حکمت خداوند صاحب اعظم دستور معظم خواجه
جهان آصف زمان شمس الدنیا و الدین صلاح الاسلام و المسلمین صلاح
العالمین ملک الوزراء الشرق و الغرب ضاعف الله جلاله و فضله فی الکبار
معاصرین و آماله که ممکن هر ناقص است و عامر هر خراب و جوهر
فضیلت را مشتاق فضایل بحضرت مسعود اوست جهان خراب
و معمور در عهد تدبیر ایشان معمور و از پرتو عدل ظلمت ظلم لیت
بسیط زمین که همچو ظل است منهزم و دور مانده الم تر الی ربک کیف مد
الارض ثم جعلنا الشمس علیه دلیلا لاجرم وجود مبارکش وسیلت
کشف در دنیا مصالح بلاد را و در عقبی نعیم را استعداد داده
در قبیل کوشید از حضرت رفیع راجعان بود که وصف شمس سمعا
و ملک را با رفاع حق جل و علا حضرت عالی را تا انقراض کشتی گاه زمان
ربع مسکون نسبت الی الدهر مستدام دارد انه محل الدعوات و مفیض الخیرات
دار جهت شریف که نام مبارکش کرده شد به الرساله الشمسیه و آن مشتمل است
بر دو مقاله و بر حسب اصل مقدمه بدانکه هرچه بود پس موجود
شد بغیر و آن را سبب باشند و این معنی در طباع حیوان عاقل و غیر عاقل
مرکوز است که اگر بی سبب موجود شود و فعل بی فاعل باشد و بدانکه
شریف باید که معنی شریف بود و حسیس بی معنی حسیس و متوسط در فرع که
اعضا رحمی متوسط کند و برانکه معلوم است که نور انضمار نور کنند نه

اقتضای آن ظلمت و ظلمت اقتضای ظلمت کند نه اقتضای نور بلکه از هر چیز که
پیدا شود که در طبیعت وی بود و همچنین قوی اقتضای چیزی قوی کند و ضعیف
اقتضای ضعیف و بدانکه ابعد الاشیاء از کثرت واحد است زیرا که اگر واحد
منقسم بودی لازم آمدی که واحد واحد نباشد بلکه کثیر بود و هر چه بواحد نزدیک
تر بود دورتر بود از کثرت زیرا که کثرت در دو کمتر از آن بود که در سه و در سه
کمتر بود از آنکه در چهار و همچنین در باقی اعداد و بدانکه یکی صفر العدد است و اعداد
ازو حاصل آید چون وی را تضعیف کنند و او را عدد نیست زیرا که عدد آنرا
گویند که حاشیتین ما قبل و ما بعد وی ضعف او بود چنانکه دو مثلا ما قبل او یکیست
و ما بعد او سه مجموع آن چهار بود ضعف دو باشد اما دو اول عدد است
و اول الازواج و سه اول عدد فرد است و چهار اول عدد زوج الزوج است
زیرا که او را بدو نیمه توان کرد و نیمه وی را همچنین نیمه کنند تا بیکی رسند
و او را عدد مجذور گویند یعنی جمع شدن است از ضرب عددی اول در نفس
خود و از فضیلت وی آنست که از یکی تا چهار عشره تمام می شود زیرا که
یکی را چون با دو یکی کنند سه بود و این سه را با سه که عدد او بود یکی کنند
شش بود و این شش را با چهار که عدد او بود یکی کنند ده بود و لهذا
جهال اهل جاهلیت زبان در باعی عشاری خوانند و در ما بعد معلوم شود که [illegible]
فضیلت او را از چه سببست و پنج را عدد دایر گویند و ابتدا التزویج
و شاید که تمام را از زیرا که بود که از ضعف وی عشره حاصل می شود و این
خاصیت دیگری را نیست و شش اول عدد تامست یعنی اگر کل اجزای او
وی را بگیرند هیچ زیادت نبود برو و نه بتمامی ناقص بود از وی که نصف و نیست
و دو ثلث و سه نصف و مجموع آن شش است و دیگر را از اعداد این خاصیت
نیست و او زوج الفرد است زیرا که او را یکبار بدو نیمه بیش نتوان کرد

و هفت اول عدد است بمعنی آنکه هیچ عددی بروی متقدم نیست که وی را بشمارد
و هشت اول عدد تامست که از زوج الزوج قوی شده است و نه اول عدد
مثلث است یعنی که تام و قوی شده از افراد مثلثه و ده اول اعداد است که عدد
ما قبل وی منتهی شد زیرا که ما بعد او مکرر است از وی و از ما قبل او پس اصل بود
ما بعد خود بود از مراتب و الوف پس کامل بود در نفس خود دلیل است و موجود
حاصل چون یک عشره کامل و اصل جمله و اصل است و اگر واحد نبودی
اصلا کثرت نبودی اصل اول در اثبات نفس ناطقه بدانکه چیز معروف
نفس مفتاح معرفت اعز کارست چنانکه صاحب شریعت فرمود من عرف نفسه
فقد عرف ربه اعرفکم بنفسه اعرفکم بربه پس واجب بود تقدیم آن بدانکه
آدمی چون چیزی دریابد باید که از آن چیز صورتی مطلق او در نفس حاصل شود
زیرا که اگر چیزی دریافت از آن چیز که در نفس حاصل شد یا نشد
اگر هیچ حاصل نشد لازم آید که حال آنکه چیزی دانسته بود مثل آن حال بود
که هیچ چیز دانسته نبود و این محال بود و اگر چیزی حاصل بود پس یا عین آن
چیز بود یا غیر آن عین آن محال است زیرا که آسمان و زمین دریافته می
شود با آنکه ذوات ایشان در ما حاصل نیست و غیر آن یا مطلق آن چیز باشند
یا نباشد اگر نباشد لازم آید که آن چیز چنانکه هست دانسته نباشد و چون
آن چیز دانسته بود پس باید که از مدرک چیزی مطابق در مدرک حاصل بود
و آنرا صورت و مثال خوانند چنانکه محسوسات که از وی [illegible] مدرک شود که
صورت آن در جسم حاصل آید و چون این مقدمه معلوم شد اکنون گوییم که آدمی
معنی و صورت مطلق که آن معنی است که منقسم در می یابد پس باید که صورت
آن در وی حاصل شود پس محل آن صورت از آدمی یا جسم بود یا جسمانی

یعنی عرض یا صورت نوعی یا نه جسم بود ونه جسمانی اول ودوم محال بود
زیرا که لازم آید که صورت وصورت منقسم شود از انقسام محل واقع
منقسم بود وصورت وصدت نباشد پس لازم آید که محل آن صورت جسمی بود
نا منقسم مجرد یعنی جسم وعرض واز این نفس ناطقه گویند این است معنی قول آنکه
گفته التطهر صورت فرد انه الاثنی مرآة فرد انه النفس مرآة الله ومرآة
الله لا تشبهها مرایا الاجسام دلیلی دیگر آنست که چون لوح جسمانی
را چون نقشی دروی حاصل بود اگر نقشی دیگر در آن پیدا شود همه نقوش
بهم برآیند وهیچ معلوم نشود ولوح نفس را چندانکه نقوش بیشتر بود
هیچ یکی مانع از دیگر نشود پس معلوم شد که لوح نفس ناطقه جسم وجسمانی
نیست پس معلوم شد که موجودات جمله جسم وجسمانی نیستند بل که نفوس
بشری جمله مجردات اند یعنی مقدار ندارند چنانکه اجسام یا اعراض بواسطه
حلول در اجسام اصل دوم در اثبات واجب الوجود
تعالی وتقدس بدانکه موجود یا واجب الوجود است و آن عبارت است
از موجودی که اگر فرض عدم وی کنند محال لازم آید ومحتاج بغیر خود نباشد
ویا ممکن الوجود است ممکن آن بود که از فرض عدم ووجود وی هیچ
محال لازم نیاید ونسبت هستی ونیستی بوی یکی بود واقتضای هیچ
یکی نکند زیرا که اگر اقتضای وجود کند واجب الوجود بود واگر اقتضای
عدم کند ممتنع الوجود باشد وچون این معلوم شد اکنون گوییم که در
کون موجودات اگر واجب الوجود هست مقصود حاصل است واگر
نیست جمله ممکن باشند هم از روی آحاد وافراد وهم از روی جمله زیرا که
جمله موقوفست بر آحاد وهرچه موقوف بود بغیری خاصه ممکن

بالضرورت ممکن بود وهر چه ممکن بود محتاج بود بعلتی زیرا که اگر محتاج بعلت
نباشد خود واجب الوجود بود بذات پس علت ممکن معلول وی بود یا تسلسل
دور یا غیر او دور محال بود زیرا که لازم آید که شیء حقیقی مقدم بود بر آنکه
مقدم است بر وی واستحالت آن ظاهر است واگر علت به سبیل التسلسل
تا نهایت بود چنانکه هر یکی معلول ما قبل خود بود وعلت ما بعد خود این
نیز محال باشد زیرا که موجب علت یا امکان وجود بود یا غیر آن امکان
وجود نشاید زیرا که علت را موجب [illegible] باید وسبب آن یا امکان وجود
بود یا وجود بود یا مجموع وجود وامکان بود یا غیر آن وهیچ یکی
بعلیت نمی شاید اما امکان از آن معنی است که شاید که [illegible] نبود وشاید که
نباشد واز جهت [illegible] برابر ومساوی است ووجود نیز در جمله یک معنی است
زیرا که این قسمت درست که موجود یا ممکن یا جوهر است ویا عرض واگر وجود
در جمله یک معنی نبود این قسمت درست نبود چنانکه توان گفت که آدمی
یا ترکی یا رومی [illegible] آنکه انسانیت مشترک است میان ترکی ورومی است
ونتوان گفت که آدمی یا رومی است یا سنگ زیرا که معنی انسانیت مشترک
نیست میان رومی وسنگ پس معلوم شد که وجود مشترک است میان
جمله ممکنات از جواهر واعراض و[illegible] امکان ووجود ووجود
مشترک است میان جمله پس [illegible] بر وجود واجب الوجود آنست که
مجموع موجودات شاید ممکن اند بذات زیرا که حاصل شده اند از آحاد
وهر یک از آحاد وجود او بر دیگری موقوف [illegible] بالضرورت ممکن بود پس علت
مجموع یا ذات مجموع بود یا غیر آن اگر ذات مجموع بود لازم آید که او
اوجود بود بذات پس ممکن واجب الوجود بود بذات واین محال است پس
باید تا باشد غیری بود که داخل نبود در مجموع زیرا که خارج از جمله

موجودات عدم بود و عدم علت وجود را نشاید و بضرورت آن چیز که
علت ثبات بود نماند که واجب الوجود بود بدانکه اگر ممکن الوجود بود
ثبات وی بعلتی او بود پس ثبات مجموع بوده نبود و ما فرض کردیم که
ثبات مجموع بوده است از علتی بود پس معین شد که در جمله موجودات
خواه متناهی است و خواه نامتناهی موجودی هست واجب الوجود بذات
وهو المطلوب و این دلیل استنباط و بیان خاطر بود وجود مبدع که
واجب الوجود بذات دلیلی دیگر مقتضی آنکه موجودات را احدا
هست و آن آنست که هر نوعی را از موجودات خواه عقلی باشند و خواه
و خواه حسی نفسی و عالمی هست که افراد آن نوع بسر باشند که جمله
موجودات را که همچو کل نوع اند عالمی بود که هر یک از آن هو
العالم فوق عادة دلیلی دیگر آنست که اثبات در عالم منور
عالم اجسام است از سماوی و عنصری و از هیچ کس موجود نمی‌شناسند پس
باید که در باقی عوالم مجردات چنانکه بیان آن کرده شود موجودی بود
که منور ایشان بود و از هیچ موجود نور نشاید و او را واجب الوجود
و نور الانوار خوانند و از هر چیز روشن‌تر بود و مثاله الشمس و له المثل
الاعلی فی السموات دلیلی دیگر مقتضی آنست که در ماقبل بیان کرده شد
که هر یکی از ممکنات ملکی و فلکی و جسمانی و روحانی مرکب اند از وجود
و ماهیت پس وی هر یک دلیلی تمام است بر واحد مطلق اصل
در اثبات واجب الوجود واحد مطلق تعالی و تقدس و مراد از واحد
مطلق آنست که در وی هیچ گونه کثرت نباشد حتی چنانکه در ابدان
حیوانات است و نه عقلی چنانکه انواع که مرکب اند از اجناس و فصول
یا موجودات ممکن علی الاطلاق که مرکب اند از وجود و ماهیت و مبدأ

کثرت بود و مستغنی از غیر خود بود و چون این معنی معلوم شد اکنون گوییم
کثرت موجودات معلوم است زیرا که بعضی حسی است همچو آسمان و زمین
و بعضی عقلی چنانکه نفوس ناطقه پس در کثرت ایشان که واحد مطلق هست مقصود
حاصل بود و اگر نیست لازم آید که هر یکی از این اجزا مرکب بود از اجزا
الی غیر النهایه و این محال بود زیرا که وجود معین است و متناهی و منتهی به اجزا
بالفعل و جزو وی متناهی بود بضرورت که اجزا در وی بالفعل نیز دیدیم متناهی
بود سوال اگر گویند جسم بر مذهب ارسطاطالیس مرکب است از
هیولی و صورت و متناهی است و منتهی با اجزائی نهایت پس هر جزو از اجزا
وجود با آنکه متناهی اند شاید که منتهی نبود به اجزائی نهایت جواب
گوییم قسمت در جسم متناهی المقدار متوقف است بر بالفعل نیست که مقدار
دارد بالفعل و بر آن می توان کرد الی غیر النهایه و اما قسمت بالفعل در
هر چه بود بضرورت متناهی بود پس لازم نیاید که اگر جسم بحسب مقدار
قابل قسمت بود الی غیر النهایه آنکه مقدار ندارد نیز همچنین حکم لازم
بود و اجزا مجرد باید که بالفعل حاصل بود و متناهی چنانکه نفوس که
مرکب اند از جنس و فصل که جوهر بر وجوه جنس اجناس است و هر یک
از و جنس بود مرکب بود از جنس و فصل و یا مرکب بود از وجود و ماهیت
زیرا که وجود جز غیر ماهیت بود و عارض وی پس هر وقت که وجود
ماهیت را طاری شود که یکی همچو هیولی است و دیگر همچو صورت موجود
حاصل شود پس ترکیب در مجردات بر این وجه بود سوال
اگر گویند ~~مسلم است که جسم~~ معیت دیگر اگر گویند که مذهب ارسطاطالیس
جسم منقسم به اجزا قابل قسمت است الی غیر النهایه و از آن هیچ محال لازم

محالست همچنین بنا بر آنکه جمله موجودات بعلیت و معلولیت مرکب شوند از اجزاء
غیر متناهی جواب گوییم این از قبیل مجاز بود که موجودات جمله جسمانیات
باشند و مجردات ما قابل قسمت باشند الی غیر النهایه و امکان وجود
بسیط نباشد اما جمیع ما گفته بود که بعضی از موجودات جسم و جسمانی
نیستند بلکه مجرد اند همچو عقول و نفوس ناطقه این سوال باطل بود دوم
آنکه هر یکی از ایشان مرکب بود از اجزاء بفعل غیر متناهی محال بود که
یک موجود معین متقدر با مقدار متناهی بود با اجزای غیر متناهی بفعل و در
اجسام قسمت غیر متناهی بقوت هست نه بفعل از آن جهت که مقدار دارد
و چندانکه می‌رود از قسمت می‌توان کرد و در مجردات که مقدار ندارند
از قسمت نمی‌توان کرد لا و هم باطل بود قول آنکه گوید که موجودات
بعلیت و با اجزا قابل قسمت باشند الی غیر النهایه سوال اگر گویند
مسلم است که موجودات بعضی مجرد اند و لکن بسیط مطلق نیستند بلکه
هر یکی مرکب است از وجود و ماهیت و یا از اجناس و فصول که جوهر جنس
اجناس است از جسمانیات و مجردات ممتاز به فصول پس هر یکی از ایشان
مرکب بود از جنس و فصل پس بسیط مطلق نباشند و هر جنس و فصل که
هر یکی علت ما بعد خود باشند و معلول ما قبل الی غیر النهایه و هر که [illegible] نزد
مطلوب شد جواب گوییم اینست که دوری و ترتیب مبدأ از واحد
مطلق بود زیرا که ما واحد بود و باشند هر واحد مطلق که یکی از اجزاء
آن موجودات بود یا چیزی خارج از ایشان که جامع وجود و ماهیت ایشان بود
و اول محال است زیرا که ماهیت بوجود محتاج است تا موجود شود و وجود
بماهیت محتاج است در قوام وجود و واحد که مبدأ بود مستغنی است

در ذات و صفات خود از غیر ثابت بود که مبدأ وجود است و سلسله
علل و معلولات بی‌نهایت باطل شد پس کثرت ممکنات منتهی شود بواحد
مطلق واجب الوجود تعالی و تقدس اسمه یعنی هر کثرت وجود
شده اند که در آنجا واحدی هست که مبدأ و اله کثرتست زیرا که وصف
الهیت مرکب است از اضافت و سلب یعنی آنکه انتسابی او مبدأ دیگر
بود و هیچ کس مبدأ او نباشد و واحد مطلق این صفت دارد که مبدأ
کثرتست و هیچ کس مبدأ وی نیست بلیت بدانکه
کثرت موجود شد حصر این دلیل تام است و کثرت عبارت است از اجتماع
اجزا پس در کثرت اگر جزوی یافت شد او واحد مطلق است و حینئذ الکثرت
مقصود حاصل است و اگر جزوی یافت واحد مطلق نباشد لازم آید
که کثرت نامتناهی بود بحسب مجموع و بحسب اجزا و این محال بود زیرا که
اگر هر جزوی از اجزای بی‌نهایت بود و از آن جزو یا شیء بود یا لاشی
اگر لاشی بود لازم آید که مجموع آن لاشی هم لاشی بود پس
جزو یا شیء بود و ما فرض کردیم که آن شیء است این محال بود و اگر
شیء بود یا واحد بود یا کثیر اگر واحد مطلق بود مقصود حاصل است
و اگر کثیر بود سخن در وی همچنان بود که در اول لازم آید تا جزو
در عدم نهایت مثل از کل بود زیرا یا هر جزو که از وی فرض کنیم مرکب
و منقسم بود و هر دو یک از آن باز منقسم و مرکب بود نه یک بار بلکه بارها
تا نهایت و آن محال بود که اجزای جزو بیشتر از اجزای کل بود و لازم
آید که بی‌نهایت بفعل حاصل بود در جزو معین متناهی و استحاله این ظاهر است
پس بضرورت معلوم شد که در کثرت خواه متناهی بود و خواه نامتناهی

واحد مطلق بود که مبدا اعداد است و جامع آن و او را واجب الوجود
و علت اولی خوانند تتمة الدلیل گوییم که نشاید که کثرت
مرکب بود از اجزای بی نهایت زیرا که اجزا چنین یا معا بهم باشند یا
بعد از چنین بود یا پیش از چنین بود نشاید که معا باشند زیرا
که نخستین جزو بود که در وجود نیاید و محال است که بعد از کل بود
زیرا که جزو آنست که مقوم کل بود و آنچه بعد از چنین بود مقوم چنین بود
پس باید که جزو پیش از کل بود و چون چنین بود نشاید که مرکب
بود از اجزای بی نهایت و الا لازم آید که نا متناهی محصور بود
در چیزی معین و این محال بود زیرا که نا متناهی محصور بود در چیزی
معین متصور متناهی بود پس باید که در کثرت واحدی بود غیر
منقسم که او مبداء آن کثرت بود و جامع آن و او را که واجب الوجود
و علت اولی گویند و الله اعلم بحقیقته قوله تعالی قل
هو الله احد یعنی از حقیقت که در وی ترکیب نیست و تعریف حد و حقیقت
ممکن نیست او آنست که چیز در غایت بعد است لکن گرچه واحد مطلق
بصفت مطلق موجود که احد و صمد را در لغت دو تفسیر است یکی آنکه او را
جوف نبود و دوم سید پس بر تفسیر اول معنی سلبی بود یعنی وی را
ماهیت نیست که ماهیت همچو جوف است و باطن که از خفی تر نیست
از وجود وی بعید و دوم معنی اضافی بود که سید جمله وجود
ای مبدا جمله موجودات است پس باید که هر دو مراد بود یعنی اله آن
بود که او را ماهیت زاید نبود بر وجود و مبدا کل وجود بود و چیز
نباشد که او جسم نیست تا کسی از وی منفصل شود و او را مبدا

[illegible]

[illegible]

نیست و الا ممکن الوجود بود لازم نیاید لم یلد و لم یولد و چیز
مکانی نیاید لاجرم موجود و لم یکن له کفوا احد زیرا آنکه مکافی وی یا ممکن
الوجود بود یا واجب الوجود ممکن نشاید زیرا که ممکن محتاج بود بغیر و واجب
غنی بود از غیر و محتاج مکافی غنی نبود و اگر واجب الوجود بود هم نشاید
زیرا که اگر فرض کنیم دو موجود واجب الوجود ایشان یا در آن شریک باشند در
وجوب موصوف بوجوب و بر هر دو لازم آید حقیقت نوع و مختلف باشند بامور
و تعین و الا دو نباشند پس هر یکی مرکب بود از آنچه بدو مشارکت بود
و از چیزی که بدو مباینت بود و هر چه مرکب بود ممکن باشد پس واجبات
ممکن بود و این محال بود پس ثابت شد از روی عقل و نقل که واجب الوجود
تعالی یکی بود و ما عدای او همه ممکن اند و مخلوق و خالق او نیست هو الله
الخالق و جز وی اند و شریک نیست باید که ضد نیز ندارد که ضد باصطلاح
عوام آنست که مساوی چیزی بود در قوت و ممانع وی بود زیرا که جمله معلول
وی اند و معلول مساوی برابر علت نبود و خود آن محال ممتنع است و باصطلاح
خواص نیز هم ضد ندارد زیرا که ضدین دو چیز را گویند که در یک محل جمع نشوند
همچون سواد و بیاض و حق تعالی همه قوتها مستفاد است از وی پس وی را نه معاند
بود و نه معادل و واجب الوجود حق است یعنی آنکه موجود است بذات خود
و ما عدای او همه باطل اند زیرا که ممکن اند در نفس خود مستحق وجود و عدم
نیستند از ذات خود و حقیقت وجود از حق تعالی و لهذا
ورا داد کل شیء هالک الا وجهه اینست که گفته سید مصطفی که خوش خبر
بیت گفته الشعر الا کل شیء ما خلا الله باطل و کل نعیم لا محاله زایل
و بدانکه واجب الوجود قابل عدم نیست زیرا که هر چه قابل عدم بود

ممکن العدم بود و مرجح ممکن العدم بود ممکن الوجود بود پس واجب بذات
ممکن بود بذات این محال بود پس واجب الوجود خیر محض است
زیرا که مراد از خیر تام بود و هیچ خیر تامتر از واجب الوجود نیست
زیرا که مبدع و موجد جمله ماهیات است و معطی کمالات است لانه
اعطی کل شیء خلقه ثم هدی پس واجب الوجود اجل و اکمل اشیا است
زیرا که جلال و کمال که در وجود هست از و مستفاد است مصطفی
علیه السلام فرمود ان الله جمیل یحب الجمال پس جلال او رفیع و بهاء او کامل
و نور او قاهر و واجب الوجود را تشبیه بطالع کرده چنانکه ماه آفتاب
را می بینیم و شدت نور وی حجاب می شود از ادراک حقیقت وی
همچنین خدا را دل از جمال می بینیم ولکن احاطت بوی ممکن نیست و چنانکه
اوست دانسته نشود و لا یحیطون به علما لا تدرکه الابصار و هو
یدرک الابصار و ما قدروا الله حق قدره ای ما عرفوه حق معرفته لانه
محتجب بکمال النور و شدة الظهور لا احصی ثناء علیک انت کما
اثنیت علی نفسک ثنا کسی وی توان در عبارت آورد که ذات و
صفات او چنانکه هست دانسته باشد صدیق گوید العجز
عن درک الادراک ادراک جنید گوید اشرف کلمه فی التوحید ما قال
الصدیق رضی الله عنه سبحان من لم یجعل للخلق سبیلا الی معرفته الا
بالعجز عن معرفته تا بجای رسید دانش ما که بدانستم همی که نادانم
اما بسبیل [illegible] و عیان بر طریق تقلید و برهان از جنید
پرسیدند که ما الدلیل علی وجود الصانع قال لقد اغنی الصباح عن

المصباح یعنی نور صبح مومن مغنی است در ادراک از مصباح
دلیل و این اعلی مرتبه انسانیست و بعد از وی برهان و تعلیل و در
غایت نزول مرتبه انا وجدنا آبانا علی امة و انا علی آثارهم مقتدون
دلیل آن می کند که تقلید مذموم است و نزول مرتبه از آن است که
شخص باید که شبهه فرق کرد از عقیده راست و باطل قبول کند و بدترین
مرتبه آدمی آنست هل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون و علم
آنست که بواسطه او اعتقاد یقینی بچیزی پیدا شود و بیرون کند احتمال
نقیض که بداند آن چیز بغیر آن چنان بود اصل
در صدور ممکنات از واجب الوجود جل سلطانه و عظم شانه برای
حکما بدانکه اهل نظر در معنی خلاف کرده اند امام اهل حکمت فیثاغورس
گفته ان الاعداد هی مبادی الوجود و بعد از وی ارسطو رای حکمی
حمل کرد که معلم اول گفته که اول چیزی که بی واسطه از حق تعالی در
وجود آمد جوهریست عقلی نه جسم و نه جسمانی و او را سه اعتبار دارد
اول آنکه وجود وی واجبست بحق او از علم بدین اعتبار عقلی دیگر
کرد دوم آنکه ممکن است فی نفسه و علم بدین معنی اقتضا فلک اقصی
کرد که او را جرم کل خوانند سیم آنکه موجودست مع قطع النظر
از حد سه امکان و علم وی بدین معنی اقتضا نفس فلک اقصی کرد
که او را نفس کل خوانند و از عقل دوم بهمین سه اعتبار سه چیز
عقلی و نفسی و فلکی تا منتهی شد بفلک قمر و از عقل او عقل دهم
پیدا شد و عالم عنصری از و حاصل آمد و شیخ ابن سینا در رسایل
دیگر گفته و شاید که معلم اول سخن حکیم را بر اعداد این اعتبارات

که در انگلیس گویند حاصل کرده باشند و بر قاعده که الواحد لا
یصدر عنه الا الواحد این سخن راست نیست زیرا که فلک اقصی
عرش که مرکب است از هیولی و صورت نوعی فلکی و صورت جسمی
و نفس حیوانی که در وی است و اعراض از شکل و این همه متغایرانند
و این جمله چیزها چون از جهت علم با مکان وی صادر شدند پس از
یک چیز بیش از یک چیز صادر شده باشد و این سخن مبطل قاعده
نیست و همین معنی در فلک البروج حاصل است با زیادتی
کواکب و نفوس ناطقه انسان و نفوس حیوانی که نسبت این جمله با
جهت علم عقل دوم کرده اند با مکان وی و عذر صاحب اشارات
در عقل اول آن است که گفت و انه معلول اول لا مانع من ان یکون هو
متقوما من مختلفات و کیف لا وله ماهیة امکانیة و وجود
من غیره واجب ثم یجب ان یکون الامر الصوری منه مبدأ للکائن
الصوری ای الفعل و الامر الاشبه بالمادة مبدأ للکائن المناسب
للمادة ای الجسم و این سخن اشکال را دفع نمی شود زیرا که مراد وی
از آنکه گفت که عقل اول معلول است نه آنکه متقوم بود بمختلفات
یا آنست که حقیقت وی مرکب است از اجزا یا آنست که او را ماهیت
ممکن است و وجود از غیر اگر مراد اول است پس او را اجزا
بود و وجود اجزا پیش از وجود کل بود پس اجزا از حق تعالی
در وجود آمده باشند بعد از آن مجموع پس واجب بذات
مبدأ چیزها بسیار بود بی واسطه نه مبدأ یک چیز و این خلاف
قاعده ایشان است و اگر مراد این قسم دوم بود لازم آید

که علم با مکان مبدأ چیزها بسیار بود و اشکال برقرار بود پس معلوم شد
که قدرت شیخ در مقام معلم اول را نافع نیست و آنچه این ضعیف گفته
اند در نصرت معلم اول آن است که عقل اول بجهت علم با مکان از انحصار
ماده فلک اقصی کند و ماده از حق تعالی در مرتبه سیم است در وی که علیت
سه چیز بود صورت جسمی و صورت نوعی و نفس حیوانی و چیز قوابل
مختلف بود شاید که از فاعل آثار مختلف پیدا شود پس پیدا شد که از یک
حق تعالی بواسطه عقل اول الا عقل اول وجودی بروی که نفس شود و از
سه چیز ظاهر شوند و آن ماهیت امری وجودی نیست تا سبب خواهد تا اگر
وجودی بود تسلسل لازم آید و باقی اعراض امری نسبی اند و از آن در
خارج وجود نیست و اما فلک ثوابت در مرتبه چهارم بود و ماده که
قابل چهار چیز بود آن سه که یاد کرده شد و نور مطلق با اختلاف
محال کواکب شده اند فی الجمله چیز وجود منتفی شد با کثرت منفعتی رتبت
گشته این چنین حکم بود و اشکالات متعرف گردد و صاحب حکمه زند
گفته است شاید که مراد ایشان از سخن آن بود که از حق حاصل در علا
عقلی در وجود آید و از عقل عقلی دیگر و برین وجه اعداد عقول
بسیار در وجود آید و کل منتهی شوند بعقل اخیر لکن میان ایشان نسبتها
نیست و واقع و حاصل بود زیرا که عقل اول را مرتبه است از وجود
غیر آنکه عقل دوم را و دوم را مرتبه است غیر آنکه سیم را و همچنین تا
آخر عقول و میان ایشان صفات مشترک بود و صفات مخصوص بهر
یک اما آنچه مشترک است همچو امکان و فقر بعلت اولی و هر یک را علت وجود
و آنکه همه قابل انوار اند از علت اولی بی واسطه و از علت وجود بی واسطه

و این مخصوص است به آنکه آنست که هر یکی تعبیه دارند از وجود که
آن دیگر ندارد زیرا که آخر بر حسب ترتیب طولی پیدا شده باشند یکی
بعد از یکی لاجرم هر یکی را مرتبه‌ای بود که آن دیگر را نباشد چنانکه
گفته شد و هر یک با علت خویش ناقص بود و با معلول خود کامل و علت
قاهر بود بر معلول و معلول محب علت خود بود پس لیس از جهت معانی
ایشان و نسبتها بسیار حاصل باشد پس شاید که ذوات و صفات
مختلف ایشان یا علم بذوات و صفات ایشان موجب کثرت عالم
اجسام بود از سماوی و عنصری و بعضی حکما از نسبت فقر
و امکان با آخرین ایشان اجسام پیدا شده باشند که
اخس موجودات اند و از جهت فلکیت افلاک و ثوابت
و سیارات حاصل شده باشند که از بروج و صور و صوری و شمال
خوانند و از جهت نسبت قهر میان ایشان کواکب ها پیدا شده باشند
همچون زحل و مریخ و ثوابت که بر مزاج ایشان‌اند و از جهت نسبت محبت
کواکب سعد پیدا شده باشند همچو مشتری و زهره و ثوابت که بر مزاج
ایشان‌اند و از جهت اعتدال در دو معنی آفتاب و قمر که سعد اند از
وجهی و نحس از وجهی پیدا شده باشند و عطارد که هیچ طبیعت ندارد
هم شاید که از طبیعت امور معتدل شده باشند و اختلاف حرکات
اجسام هم از اختلاف صفات ایشان بود و گفته‌اند در اختلاف
مراتب در آحاد حاصل آید و هر مرتبه‌ای را خاصیتی است عجب
همچنین در آن بود که از مراتب عقول و نسبتها در ایشان بلکه تکرار این امور
مختلف پیدا شده باشند که همچون ظل عالم عقلی‌اند و این نسبتها که میان
کواکب است که یکی را عقرب میخوانند و دیگری را جوزا و غیر از آن که افراد واقع
شده بلکه از نسبتها بود که در میان عقول مجرد است حاصل شده باشد
بس اکثر از علم فرشته بود که از کلی جزئی جدا نشود و ترتیب وجود
با یکدیگر چه بود و از جهت آنکه گفته‌اند و جابر بن حیان
در کتاب الرحمه و کتاب الاستمال و کتاب الاتحاد و غیر آن منجمی فیثاغورس
را در مراتب صنعت کیمیا که از عالم وسط و انسان فلاسفه بیان
کرده‌اند چه گفته است و گفته که صنعت بدین اعداد تمام می‌شود در
کتاب الرحمه گفته العارف را صدقی الصدق را سبعه اشیاء و من بلغه فی لحمه
و من بلغه فی اربعه و فی سبعه و اثنی عشر و اقل و اکثر قال الحکماء
حتی شبهوا اعمالهم بالنجوم السبعة و البروج الاثنی عشر قالوا العمل
مراحل فی سبعه و من واحد فی اثنی عشر و حیز اعتبروا الذکر و الانثی
قالوا العمل واحد فی واحد و حیز اعتبروا الزوجین و الجسد من الابیض
و الاحمر قالوا [illegible] و اثنین و اثنین فی [illegible] ارادوا بها
الجسد و الروح و النفس و حین ذکروا الاربعه ارادوا بها [illegible]
الاربع المفردات و المرکبات و اذا زادوا او نقصوا ارادوا
درجات الاعمال و تراکیبها و قد یرد القوم هذه الاعداد و کل
حکیم اختار نوعا منها و قد بلغ هرقل بهذه التراکیب مبلغا فی کتاب الفاخر
بلینوس ترکیبا قال ان صنعتنا هذه الروحانیه و نشرح جزءا منها جمیع الابواب
و انه [illegible] سبع اصناف [illegible] الذی هی
اشرف [illegible] الشمس و القمر و الکواکب [illegible]
لا نهایة لها و فیها حاجات التفاوت فی هذا العلم و فیه هادی غیر انه

الضبع ونزارته ولهذا قال شيخ الحكماء من شرحوا بعض السلامين لما بيانهما عن
اعداد التراكيب اذا بلغنا هذه الغاية اعنى الجمع الكعب فنتسع وقال لو سبقتهما
اضعاف اضعاف ذلك لغسلاه مثل ان ازداد تضاعفهما اضعاف اضعاف ذلك
قال التلميذ فيكونان زائدين على الابد قال نعم ليس لها نهاية وقال انه مصحح انفع الخير حاجه
الكثير بما يلزم من زيادة المزاج واعلم ان الجوال وراء اصلا واحدا ومرجعا واحدا فان
توالى الازواج على هيئة واحدة خاصيتها بين الكعب لا يختلط معه شيء وان توالى الازواج
والكعب من الواحد والواحد من الكعب وهذا من العجائب لو لم نورد في هذا الكتاب
الا هذا الفصل المشتمل على كثير الاصول العجائب الجامع في هذه الصناعة المكتوم المحجوب
للعلماء من الاولين والاخرين لكان كافيا والرمز من اراد الى الفصل فيهم بالاعداد
فكون الاعداد هي مبادى الوجود اما شيخ ابن سينا رحمه در سخن شفا نقل مى
مى كند كه اعداد اعراض اند و اعراض مبادى جوهر نباشند زيرا كه عرض بعد از
جوهر بود بذات و علت چيز بقدر بر معلوم بود پس [illegible] از چيزها فرود علت
آن چيزها شد پس نشايد كه عدد مبدأ وجود باشد و لا تقوم بفضلى كه انست :
كه سخن حكيم را بر ظاهر حمل نكند هر سخن اين اخوان صالح بود خاصه سخن فضلا و
اكابر كه معتقد اند و حكمت از ايشان مستفاد حق برين دليلى بود ولفظ
اعداد محمل است شايد كه مراد بعضى بود زيرا كه [illegible] در قومى كه است ولى بعضى
موجب جواهرى بود كه بعد از وى باشد [illegible] سخن اين [illegible] بود كه مراد
از اعداد جمله اعراض [illegible] كه جمله جواهر معقول جمله اعراض باشند [illegible] مراد
ليكن آن بود كه بعضى از اعداد سبب جواهرى بود كه بعد از وى باشند [illegible]
ان قول [illegible] غير قول متقدمان [illegible] وارد على الرمز [illegible] از سخن
آنست كه اورا مى دارد كه اعتبارات عقل اول كه اعداد اند مبادى وجود باشند
و آن بعينه قول فيثاغورس است [illegible] ميكند در ما بعد بيان كرده شود كه اين اعداد
اعراض نيستند بل كه صفات حق اند جل جلاله و كثرت مبادى وجود اند [illegible]
كه بعضى [illegible] اعتبار [illegible] توان كرد كه منشأ احوال معاش و معاد بران [illegible]
[illegible]
در باب قول فيثاغورس انست كه [illegible]
استيناف وسلبى و مركب از هر دو پس شايد كه مراد ازان آن بود كه هر نوعى از سبب
بعضى از موجودات شود چنانكه بعضى متكلمان اختلاف موجودات را از اختلاف تعلقات
ارادات است و از كثرت ارادات [illegible] از آنكه مراد حاصل نگردد و بيان آن است كه گوييم
حق جل وعلا موجود نيست موصوف بنوعى صفت پس شايد كه باعتبار علم وى
موجود [illegible] مع قطع النظر عن الصفات كه اين علم شريف تر است قسمى از اقسام وجود
كه اشرف اند ايجاد كند و آن عقول اند كه در غايت تجرد اند و هيچ جهتى معلول نيستند
و هم باعتبار علم او بذاتى كه موجود هست مضاف باعتبار سبب قسمى ديگر بود از اقسام
وجود كه از ان [illegible] نفوس اند و ليكن [illegible] نفوس معلق ومضاف اند با اجسام
كه متصرف اند در آن همچو نفوس سماوى و عنصرى و باعتبار علم خود بانكه ذات او
مسلوبست از ما عداى او قسمى ديگر از اقسام وجود [illegible]
عدم و ان اجسام سماوى اند زيرا كه سلب محض است و در اجسام [illegible] نفى
كه وجود [illegible] بعيد مى باشند [illegible] از وجود يا [illegible] از ان بود كه از
وجود و اضافت [illegible]
كه در نفوس [illegible] از اعتبار علم بوجود [illegible] عالم عنصرى [illegible]
و [illegible] در عالم عنصرى [illegible]
و [illegible] از [illegible] كه در [illegible]
اعتبار [illegible] عالم [illegible] اعتبار [illegible] اول
را موجب موجودات [illegible] اول [illegible] زيرا كه مبدأ [illegible]
[illegible] او [illegible] بود كه [illegible]
سوال اگر گويند كه ما [illegible] مى دانيم كه از [illegible] چيز [illegible]
[illegible] از اقسام وجود [illegible] چيز [illegible]
كه [illegible] چيز ازين محال بود جواب گوييم نوعى صفت [illegible]
[illegible] نوع سلب [illegible] اسمى [illegible]
از بسيار [illegible] زيرا كه [illegible] از ما عداى خود پس اعداد

سلوب بی نهایت بود و بحسب اضافت که ذات وی مضاف است بهر یکی از
ما عداوی وی مرکب نگردد از سلب و اضافت همچنین حکم دارد در آنکه علم او بوجود اگر
چه بکل متعلق است نباید که از اضافات مختلف بود و هر یکی بحسب اضافتی
از آن علم مبدأ اعتباری بود و جز بوجود متعدد نشد بر صفات زیرا که نخست
ذات بود انگاه صفات لازم مقتضی ذات متقدم بود بر مقتضی صفات
پس می باید که عقول عشره از باری تعالی بترتیب در وجود آمده باشند و آنچ
مصطفی علیه السلم فرمود اول ما خلق الله العقل مطابق این سخن است و عقل
اسم جنس است لازم نیست که یک عقل در وجود آمده باشد بلکه شاید
که نوع عقل مراد بود و اما در حدیث دیگر آمده است که قال له اقبل
اقبل ثم قال له ادبر فادبر باید که اول یک عقل در وجود آمده
بود از حق و بجهت آنکه شناخت مبدأ اول است در اولی عظیم و بسیار بس
بود از باقیات که بعد از و بترتیب عقلا در وجود آمده باشند و شاید
که آنچه قدما گفته باشند که الواحد لا یصدر عنه الا الواحد این سخن
بود از آن عقل اول که علت از یک وجود صرف است نه باقی هم این است
از علم است بوجودی موصوف که آن مضاد وی کند سوال
اگر گویند سلب نشاید که علت بود چه علت باید شرط زیرا که اگر
این روا داریم اثبات صانع موجود محال بود چون نه که عدم علت
موجودات بود و در حقایق موجود را بقید سلب علت نشاید گفت جواب
آنست که عدم علت تام و جزو علت نشاید اما شرط شاید چنانکه
علت فرو افتادن سقف ثقل است اما درست است بشرط عدم مانع که حایط
است زیرا که تا رفع دیوار نبود فرو افتادن سقف متعقل نباشد و چیز
... شرط فعل است
نه آنکه جزو سبب فعل و باکر وجود بقید سلب روا است که علت بود و ما نگفتیم
که وجود حق تعالی بقید سلب علت مخلوقات است بلکه علم وی بوجودی موصوف
بسلب یا اضافت مبدا است و علم بوجودی موصوف بسلب یا اضافت
سلب نبود پس چه جا راست که این جنس علم مبدا اخلاق بود نه محال
دارند معلوم شد که صادر علیم حق تعالی عزّ اسمه الخلق
و الامر اسمه خالق کل شیء قل کل من عند الله و الله خلقکم و ما تعملون
و چون محقق شد که بسیط ممکنات ذات واجب الوجود است بشرط سلوب
صفات لاابالی و عوالم الکثر نیز بترتیب باید که عوالم محصور بود در چهار
قسم و عوالم الکثر عالم عقول مجردات که اشرف‌اند و عالم نفوس و عالم
اجسام سماوی و عالم عنصری کل یعمل علی شاکلته چون در هر یک از
چهار معنی بنیاد اقسام وجود چهارگانه و چون این اصول محقق شد بر سر طلب
تفریعات باز گردیم فصل ۴ بدانکه جمیع ممکنات که از حق جل جلاله در
مرتبه دوم افتاده‌اند زیرا که اول از احدیت است و بعد از آن ممکنات لا جرم مرکب
آمدند از وجود و ماهیت و حق تعالی که در مرتبه اول است فرد مطلق احد و برهان
ارسطو را آنکه ممکن را وجود و غیر ها هیئت افتاده که ممکن را جز بشرط وجود
بگیریم قابل عدم بود و بشرط عدم قابل وجود نباشد و چون قطع نظر کنیم
از وجود و عدم قابل هر دو بود پس حقیقت ممکن غیر وجود و غیر عدم بود چنانکه
جسم را جز بیاض نگیریم قابل سواد نباشد و جز با سواد نگیریم قابل بیاض
نبود و جسم فی ذاته دو ضد قابل هر دو بود پس جسم غیر سواد و بیاض بود
پس معلوم شد که ماهیت ممکنات غیر وجود و عدم است و من کل شیء خلقنا
زوجین لعلکم تذکرون اشارت است بدانکه هر ممکنی مرکب بود و بدانکه
ماهیات چون در نفس خود وجود ندارند همه مظلم اند لا جرم منبع شر و فساد نه

وتحقیق آنست که چون ذات بعد از آنکه از بودن فانی می‌شود در وجود محض یعنی
تا هو است جل جلاله باقی او را زد از آن خوانند و متشوبان ذات موثر
نکی در خیر و نکی در شر اثبات می‌کنند و حقیقت آن را نمی‌بینند گفته شد زیرا
که دریا لا پایان گردد شد که در واجب الوجود دو موثر باستقلال
محال بود

فخر ولدی

بنمود تحقیق شاه دلدار راز بش   معشوق بنزد او از آن کشف حق باز بش
بشکست بلطف جام جمشید راحق   پر کرد جهان جام از آن می باز بش

اندر ره که خرد ده بین بزی

فخر ولدی

فخر رازی راز دان دین بزی

ای آنکه بحسن و دلبری یکتا گر   وی آنکه که شور در وصف دریایی
ای عارف عارفان زعالم وی آنکه   مستر ولدی و نور مولانا گر

مولانا رکن الدین خواجه

گفتم که تا شوم بوصل روزی دلشاد   خود هیچ نگشتم از فراقت آزاد   با این دل اندیش
من در طلبت تا بسحر گریه زاد   وز غایت کلی بتو غم آوری یاد   زین بندهٔ خویش

ای دوست بکام مکن زین و فردی   تا گرد جهان نخبا نکم خواهی گردی
دانی که کدام است کمال مردی   مپسند بکس آنچه بخود نپسندی

جانا ز درونم آرزوت کی برد   وز خیال ز لبم شکیم موت که برد
گیرم که تو صالحیت از میان برخیزد   از دیدهٔ من خیال رویت کی برد

مولانا شمس الدین سوناق

بختم ز جهای تو جوان خواهد شد   بهر تو مرا بوس جان خواهد شد
عشق تو کابا خود بلحد خواهم برد   سر نیست که سر در سر آن خواهد شد

چون از خم نیستی صفا می جو خورد   وز تو چه نزد که غم جانا چو خورد
هم درد تو گرد درد کسی باید چیند   هم عیش تو گر نغز کسی باید خرد

آن بخت کو که از در تو باز نگردم   وان دولت از کجا که تو باز آی از درم
از دیدهٔ غم من سر کشیم خیال رخ تو   تحفه نجم فلک غصه دوران نبرد

عراقی فرماید

می نداری چشم مرا ای سیمین بر روشنی کرده بدیدار دگری
کر دیدهٔ من بکه کند جز تو دگر جز خاک در یار برون کشم دیده ز سر

شود دمی در کوی تو رسن جهان بینم کاز بار تو دمی شاد نمانه نشنیدمی
بگوش دل سخن دلکشای تو شنوم بچشم جان رخ راحت فزای تو بینم
اگر چه در خور تو نیستم قبولم کن که گر بدیده دراکر نیکی جز تو کنم اینم
بسوی من گذری کن که تا کشف شوم عجایب نظری کن که تحت مسکینم
زبون من اثری در جهان بخودی گر امید وصل ندادی همیشه مسکینم
بدان خوشیم که مرا جان بلب رسید بار که از آن بسب لب تست جان بر بینم

مولانا نظام الدین
زمانه وقتی بیاکو گفتند
وحسیم محی الدین را درد
ای نکته و غزل تو اموختنی بر قد تو جامه هنر دوختنی
ما را هر چند کین گفتنیست وان دگر سوختنی
در باب فرستاده ما را بر کیمیا دوختنی
آتش افروختنی در موعظت تو کیمیا دوختنی

مولانا محی الدین
در جواب ای دشمن تو با تن افروختنی دیگر کشتنی و سوختنی
در خانهٔ من جز تو دگر
بیش از نعمت نبود در دامی دارک

کیمیم که من از شرم نگویم چو جنگ از نفس عزیز تو خود در دامی دارک
هم لاله خوشتر بسته و لیکن جای آن نماند که آن را ز آن گذشت
هم صحبت بهتر بسته ولیکن کار از آن گذشت

خاکی که رسول تو بر آن پای نهد در دیده کشیم و منت دارم ترا
یارب مددی ز لطف تعمیم کن
تحصیل رضای خویش آسانم کن
داعی اجل حضرت طلب کند
توحید بوقت نزع تلقینم کن

شیخ اوحد الدین
آفاق تنها با جنین از شکفت
از دهر ف بلا بتوانی از ده هفت
بشنو تو ده هفت را نکفتیم چو کز
ز ر نکار و شور کی بحث هفت

شیخ ابو سعید ابو الخیر
جز در قدم تو دیده ز غم خالی نیست
برا و تو نگار دوران غم خالی نیست
گفتم بروم بگوشهٔ بنشینم
وآن گوشه ز محنت تو هم خالی نیست

مولانا جلال الدین
قدس الله سره
جان که چون تو گرد دست ای جان حیست
چند گویی که چه چاره است و مراد در مان حیست
خود نباشد هوس این که بمانی جان حیست
جنبی ناشنده هم آنست که با غم جان بنیم
تو نشیندی که تو به بده که نان حیست
بوی نافی که رسیدست بر آن بوی برد تا نمانی بوی که ترا شد به رهان حیست
گر تو عاشق صفت عشق تو بر نغمان توبیس ور تو عاشق نشدی بس طلب سلطان حیست
گر ندانی که بدانی اخی گر تنها هیست بس این یک شعله از آن حیست
ای قدر عقل نداری که بدانی تو جنس مشعله از آن حیست
گر نه اندر تتق ازرق زنبار بیست در کف روح جنس جنگ دل مردان حیست
جنگ از دو دلت همچو زنان می لرزد تو چه دانی که از آن جنگ ایمان حیست
آتش دیده ز دان جیب غیب بسوخت تو بیس برده بر سته با غم از ان حیست
شمس تبریز اگر نیست مقیم اندر چشم چشمهٔ شهد از دو بن هر دندان حیست

آدمی از ده صورت متساوی صفت لیست متفاوت بعضی از طاعت و عصیان کردند

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي خلق السموات والارضين
ورزق المخلصين المطيعين والجاحدين المرتضين وتولى بيان المواريث
في ثلث ايات للناظرين المتأملين فقسمها اتم قسم ولم يكلها الى الملائكة
المقربين والانبياء المرسلين والصلوة على خير خلقه محمد واله المستخصين(?)
واصحابه البررة الطيبين وسلم تسليما كثيرا وبعد فان النبي
صلى الله عليه وسلم قال تعلموا العلم وعلموه الناس وتعلموا الفرائض
وعلموها الناس فانها نصف العلم واني امرؤ مقبوض وسينزع العلم
من امتي حتى يختلف رجلان في فريضة فلا يجدان من يعرف حكم الله
سبحانه وتعالى سماها النبي صلى الله عليه وسلم نصف العلم حيث ان بني
آدم صنفان احياء واموات فجميع مسائل الفقه للاحياء
ومسائل الفرائض خاصة للاموات وقال النبي صلى الله عليه وسلم
اذا احدثتم فتحدثوا بالفرائض واذا لهوتم فالهوا بالرمي وقال
علماء العراق في ما مضى من الزمان من تعلم القرآن ولم يتعلم
الفرائض فهو بدن بلا راس ومن تعلمهما جميعا فقد فاق الناس
ولشرفه صنف كبار العلماء فيه كتبا على الانفراد طويلة وقصيرة
على الاقتصار فمن اقتفى آثارهم فيما سلكوه فقد رشد واهتدى
... كثيرا مما ذكروه مفصلا وتردد ... وها انا اذا
اعترف باني ما تكلمت في هذا الفن بكلمة الا وقد استقيتها من درر
فوائدهم وما التقطت بحكمة الا وقد التقطتها من دررهم المنثورة
وغررهم المشهورة ثم نظمت في سلك تقصار وحليت به اجياد
اطفال صغار فصنفت لهم في هذا الفن كتابا صغيرا اثنى الحجم
قريبا من الفهم وذكرت فيه نكتا اختارها الامامان الشافعي
وابو حنيفة رضي الله عنهما ورتبته على ثلثة ابواب باب في بيان المواريث
ومقاديرها وتفصيل الورثة وتقديم بعضهم على بعض وباب
في بيان الحساب وتصحيح المسائل وباب في فصول متفرقة ومسائل
وبنيت كل باب منها على عشرة فصول ونكت وسميته كتاب النخب
والنكت في علم الفرائض واستوفقت الله تعالى على من انتخبته واخترته
واستنصرته على ما رويته واثرته فانه خير الرازقين وخير
الغافرين وخير الحاكمين وخير الناصرين هذا ابتداء الكتاب
الباب الاول في بيان المواريث ومقاديرها
وتفصيل الورثة وتقديم بعضهم على بعض وفيه عشرة فصول
الفصل الاول اذا مات انسان يبدأ بمؤنة دفنه
ثم بقضاء دينه ثم بتنفيذ وصيته من ثلث ماله عند رد ورثته(?)

او جميعه عند اجازته ثم بقسمة الباقي على ورثته نكتة حق المرتهن
بالمرهون والمجني عليه بالعبد الجاني مقدم على مؤنة دفنه الفصل
الثاني اسباب الميراث ثلثة القرابة والزوجية والولاء وزاد
الشافعي رضي الله عنه سببا رابعا وهو جهة الاسلام وموانعه
ايضا ثلثة اختلاف الدين والرق والقتل بغير حق وزاد ابو حنيفة
رحمه الله مانعا رابعا وهو اختلاف الدارين نكتة قواطعه
ودوافعه ايضا ثلثة الردة واستبهام تاريخ الموت واللعان
الفصل الثالث الوارثون من الرجال عشرة من جانب
السفل الابن وابن الابن وان سفل ومن جانب العلو الاب
والجد اب الاب وان علا ومن جانب الطرف الاخ وابنه
وان تراخى الا ان يكون ابن اخ لام والعم وابنه وان تباعد
الا ان يكون عما لام ومن جانب السبب الزوج ومولى النعمة
والوارثات من النساء سبع من جانب السفل البنت وبنت الابن
وان سفلت ومن جانب العلو الام والجدة من جهتين وان
علت ومن جانب الطرف الاخت ومن جانب السبب الزوجة ومولاة
النعمة ومن عدا هولاء السبعة عشر من الاقارب فهم من ذوي
الارحام نكتة اذا حضر القسمة من لا يرث من الاقارب
واليتامى والمساكين فالسنة للورثة ان يعطوهم شيئا ويقولوا

لهم قولا معروفا قال الله تعالى واذا حضر القسمة اولوا القربى
واليتامى والمساكين فارزقوهم منه وقولوا لهم قولا معروفا
الفصل الرابع في الورثة والورثة قسمان صاحب فرض
وهو من له سهم مقدر شرعا لا يزيد ولا ينقص وعصبة وهو
من ياخذ جميع المال اذا انفرد وما بقي من اصحاب الفرائض ان
كان معه صاحب فرض ويسقط اذا لم يفضل شيء من اصحاب الفرائض
وليس من النساء عصبة الا ست البنت مع الابن وبنت الابن مع
ابن الابن والاخت لاب وام مع الاخ لاب وام
والاخت لاب مع الاخ لاب فهولاء الاربع يعصبهن
اخوتهن ويكون المال بينهم للذكر مثل حظ الانثيين والمعتقة
عصبة بنفسها والاخت لاب وام والاخت لاب مع بنت لام
الصلب او بنت الابن عصبة لقوله صلى الله عليه وسلم الاخوات
مع البنات عصبة نكتة يبدأ في قسمة الميراث باصحاب
الفرائض ثم بالعصبة لقوله صلى الله عليه وسلم الحقوا الفرائض
باهلها فما ابقت الفرائض فلاولى عصبة ذكر الفصل
الخامس الفروض المقدرة في الشريعة ستة النصف والربع والثمن
والثلثان والثلث والسدس وثلث ما بقي والنصف فرض خمسة نفر

فرض بنت الصلب اذا انفردت وفرض بنت الابن اذا انفردت
وفرض الاخت للاب والام اذا انفردت وفرض الاخت للاب
اذا انفردت وفرض الزوج اذا لم يكن للميت ولد ولا ولد ابن
والربع فرض اثنين فرض الزوج اذا كان للميت ولد او ولد ابن
وفرض الزوجة اذا لم يكن للميت ولد ولا ولد ابن والثمن فرض
الزوجة اذا كان للميت ولد او ولد ابن والزوجات يشتركن في
الربع او الثمن والثلثان فرض اثنين فصاعدا ممن كان فرضه
النصف اذا كانت واحدة خلا الزوج والثلث فرض ثلثة فرض
الام اذا لم يكن للميت ولد ولا ولد ابن ولا اثنان من الاخوة
والاخوات وفرض اثنين فصاعدا من اولاد الام ذكورهم
واناثهم في قدر الاستحقاق سواء وفرض الجد في حاله والسدس
فرض سبعة فرض الام اذا كان للميت ولد او ولد ابن او اثنان
من الاخوة والاخوات من اي جهة كانوا وفرض الجدة والجدات
بكل حال وفرض الاب اذا كان للميت ولد او ولد ابن وفرض الجد عند
هذه الحالة وفرض الواحد من اولاد الام ذكرا كان او انثى
وفرض بنات الابن واحدة كن او جماعة مع بنت الصلب الواحدة
تكملة الثلثين وفرض الاخوات للاب واحدة كن او جماعة مع الاخت
الواحدة للاب والام تكملة الثلثين وثلث ما بقي فرض اثنين

فرض الجد في حاله وفرض الام في المسئلتين احديهما زوج وابوان
والثانية زوجة وابوان فللام في هاتين المسئلتين ثلث ما بقي بعد
نصيب الزوج او الزوجة وقد انكر عبد الله بن عباس ثلث ما بقي
وقال لم يذكر الله تعالى في كتابه فللام في الميراث ثلثة احوال حالة
ترث الثلث وحالة ترث السدس وحالة ترث ثلث ما بقي وللاب ايضا
ثلثة احوال حالة يرث السدس بالفرضية وذلك اذا كان للميت ابن
او ابن ابن وحالة يرث بالعصوبة المحضة وذلك اذا لم يكن للميت
ولد ولا ولد ابن وحالة الجمع بين الفرض والتعصيب وذلك اذا كان
للميت بنت او بنت ابن فللبنت النصف وللاب السدس بالفرضية والباقي
له بالعصوبة والجد في الاحوال الثلثة بمنزلة الاب عند عدمه
الا في ثلث مسايل احديها زوج وابوان والثانية زوج
وابوان فللام ثلث ما بقي فان كان بدل الاب جد فلها الثلث
كاملا والثالثة ان الاب يحجب الاخوة والاخوات والجد يقاسمهم عند
الشافعي الا اولاد الام تكملة اذا اجتمعت بنات الابن
بعضهن اسفل من بعض فللعليا النصف وللتي تليها السدس
تكملة الثلثين ولا شيء لمن تحتها الا اذا كان في درجتها او اسفل
منها غلام فيعصبها والباقي بينهما للذكر مثل حظ الانثيين وابن الابن

عصبة من في درجته ومن فوقه ويسقط من تحته وانما تعصب من لم
تأخذ شيئا الفصل السادس في اصول المسائل التي تخرج منها
الفروض المقدرة سبعة بعضها تعول وبعضها لا تعول فالتي لا تعول
اربعة فكل مسئلة فيها نصف وما بقي او نصف ونصف اصلها من اثنين
وكل مسئلة فيها ثلث وما بقي او ثلثان او ثلث وثلثان اصلها من
ثلثة وكل مسئلة فيها ربع او ما بقي او ربع ونصف اصلها من اربعة
وكل مسئلة فيها ثمن وما بقي او ثمن ونصف اصلها من ثمانية والتي تعول
ثلثة وكل مسئلة فيها سدس وما بقي او سدس ونصف او ثلث ونصف
او ثلثان ونصف او سدس وثلث وثلثان ونصف اصلها من ستة
فتعول بسدسها الى سبعة وبثلثها الى ثمانية وبنصفها الى تسعة
وبثلثيها الى عشرة وكل مسئلة فيها سدس وربع او ثلثان وربع
او سدس وثلث وثلثان وربع اصلها من اثني عشر فتعول بنصف
سدسها الى ثلثة عشر وبربعها الى خمسة عشر وبربعها وسدسها
الى سبعة عشر وكل مسئلة فيها ثمن وسدس او ثمن وثلثان او ثمن وسدس
وثلثان اصلها من اربعة وعشرين فتعول بثمنها الى سبعة وعشرين
وهذه تسمى المنبرية وصورتها بنتان وابوان وزوجة
نكتة معنى العول هو انه اذا اجتمعت في المسئلة فروض

لا تتسعها رفع الحساب وزيد عليها قدر ما يتم به الفروض كما لو كان
في المسئلة سدس ونصفان فاصلها من ستة وتعول بسدسها الى سبعة
فيصير سدس الجد سبعا وثلثة اسداس الزوج ثلثة اسباع
وثلثة اسداس الاخت ثلثة اسباع الفصل السابع
في الحجب من يدلي الى الميت بنفسه من غير واسطة لا يحجبه احد من
الورثة حجب حرمان لكنه يحجبه حجب نقصان كالابن والبنت لكن
والابوين والزوجين ومن يدلي الى الميت بواسطة يحجب بعضهم بعضا
فان ابن الابن يسقط بالابن وبنت الابن يسقط بالابن وبنتي الصلب
الا ان يكون في درجتها او اسفل منها غلام فيعصبها وكذا
من سفل من الاولاد يسقط بمن هو اعلى منه وولد الاب
والام يسقط بثلثة بالابن وابن الابن وابن الابن وان سفل
والاخ من الاب يسقط بهولاء الثلثة وبالاخ من الاب والام
والاخت من الاب يسقط بهولاء الاربعة وبالاختين
من الاب والام الا ان يكون معها اخوها فيعصبها وولد الام
يسقط باربعة بالولد وولد الابن والاب والجد ويسقط الاجداد
بالاب والجدات بالام والجدات من قبل الاب بالاب ايضا وكذا
من علا من الاجداد يسقط بمن هو اسفل منهم والجدة البعدى

من كل جهة تسقط بالعليا من تلك الجهة والسفلى من جهة الأب
تسقط بالعليا من جهة الام واصح القولين ان السفلى من جهة الام
لا تسقط بالعليا من جهة الاب خلافا لابي حنيفة وبالجملة من يدلي
الى الميت بوارث لا يرث مع وجوده الا اولاد الام فانهم
يدلون بالام ويرثون مع وجودها ثم كل من لا يرث
بمانع لا يحجب غيره كالكافر والقاتل والرقيق ومن لا يرث
لحاجب يحجب غيره حجب نقصان كالاخوين المسقوطين مع الابوين
فانهما يسقطان بالاب ويردان الام من الثلث الى السدس

الفصل الثامن في ترتيب العصبات واولاهم
الابن ثم ابن الابن وان سفل ثم الاب ثم الجد اب الاب وان
علا والاخوة في درجة الجد يقاسمهم خلافا لابي حنيفة رحمه الله
ثم الاخ للاب والام ثم الاخ للاب ثم بنوهما على هذا الترتيب
ثم العم للاب والام ثم العم للاب ثم بنوهما على هذا الترتيب ثم عم
الجد للاب والام ثم عم الجد للاب ثم بنوهما على هذا الترتيب
وهكذا فان لم يكن واحد من جهة النسب فالمعتق ثم ذكور عصباته
على ترتيب عصبات النسب ثم معتق المعتق ثم ذكور عصباته
على هذا الترتيب وهكذا ثم معتق الاب ثم ذكور عصباته ثم
معتق الجد ثم ذكور عصباته وهكذا فان انقرضوا انتقل الولاء
الى معتق الام فان لم يكن واحد منهم فالمال لبيت المال اتفاقا وقال
ابو حنيفة رضي الله عنه يصرف الى صاحب الفرض بالرد ثم الى ذوي
الارحام ثم الى مولى الموالاة ثم الى المقر له بالنسب اذا مات المقر
على اقراره ولم يثبت النسب ثم الى بيت المال فيئا ولا مدخل لاصحاب
الفرائض ولا للاناث في الولاء الا المعتقة نكتة المسئلة
المشتركة صورتها زوج وام واثنان من اولاد الام واخ لاب وام
فللزوج النصف وللام السدس ولاولاد الام الثلث فلم يبق شيء
للاخ من الاب والام لكن عند الشافعي رضي الله عنه يشارك اولاد
الام في الثلث لقرابة الامومة وقال ابو حنيفة رحمه الله يسقط لانه
عصبة كالاخ من الاب

الفصل التاسع اذا اجتمع اولاد
الاب والام او اولاد الاب مع الجد جعل الجد كواحد من الاخوة
عند الشافعي وابي يوسف رضي الله عنهما وقسم المال بينه وبين الاخوات
للذكر مثل حظ الانثيين اذا كانت المقاسمة خيرا له ثم اذا لم يكن معهم
صاحب فرض فللجد خير الامرين اما المقاسمة او ثلث جميع المال
وان كان معه اخ واحد او اخت او اخت واحدة او اختان او اخ واخ
ثلاث اخوات فالمقاسمة خير له من ثلث جميع المال وان كان معه اخوان
او اخ واختان او اربع اخوات فالمقاسمة والثلث سيان
وان كان معه ثلاث اخوة او اخوان واختان او خمس اخوات فالثلث

خير له من المقاسمة واما اذا كان معهم صاحب فرض اعطي صاحب الفرض
فرضه ثم للجد خير الامور الثلثة اما المقاسمة او ثلث ما بقي او
سدس جميع المال فانها كان خيرا له خص الجد به فان لم يبق
شيء اعيلت المسالة واعطي الجد سدسا عائلا وسقطت الاخوة
والاخوات ولا نفرض للاخت مع الجد شيئا الا في الاكدرية
وهي زوج وام وجد واخت لاب وام فللزوج النصف وللام
الثلث ويبقى للجد سدس المال ولم يبق للاخت شيء فنفرض لها
النصف فتعول المسالة الى تسعة ثم تقسم سدس الجد ونصف
الاخت بينهما للذكر مثل حظ الانثيين فتصح المسالة من سبعة وعشرين
للزوج تسعة وللام ستة وللجد ثمانية وللاخت اربعة ومن
ذوي عز بها انها تسقط كالاخ وان اجتمع مع الجد اولاد
الاب والام واولاد الاب فان اولاد الاب والام يعادون
اولاد الاب مع الجد اي يعدونهم عليه في الحساب لينتقص نصيبه
بالمقاسمة ثم ان كان من اولاد الاب والام اخ فيسترد جميع ما
في يد اولاد الاب وان كان منهم اخت واحدة فتسترد قدر ما
تتم به النصف وان كان منهم اختان فصاعدا فتستردان
قدر ما تتم به الثلثان فان لم يتم النصف والثلثان بعد الاسترداد

اقتصر عليه ولم يعط في المعادة شيء مما دفع في غير المعادة ومطلب خير
الامرين للجد اذا لم يكن في المسالة صاحب فرض او مطلب خير الامور الثلثة
اذا كان في المسالة صاحب فرض بكليته اذا بقي في يد ولد
الاب نصف سهم بعد الاسترداد صححت المسالة بضرب مخرج النصف
وهو اثنان في اصلها مثاله جد واخت لاب وام واخ لاب فالمسالة
من خمسة سهمان للجد وسهمان للاخ وسهم للاخت ثم تسترد الاخت
منهما نصفا فبقي للاخ نصف سهم فنضرب مخرج النصف
وهو اثنان في خمسة فيصير عشرة ومنها تصح المسالة وربما يحتاج
الى الضرب مرتين مثاله جد واختان لاب وام واخوان لاب
الفصل الثاني عشر اذا اجتمعت الجدات الوارثات اللتي ذكرنا
اشتركن في السدس والجدة الوارثة كل جدة تكون ادلاؤها
الى الميت بمحض الاناث وفي الذكور الى ان تتصل بالميت كام ام
الام وام اب الاب او في الاناث الى ان تتصل بالذكور ثم في
الذكور الى ان تتصل بالميت كام ام اب الاب واذا اجتمعت جدتان
في درجة واحدة احديهما تدلي الى الميت بجهتين والاخرى بجهة كان
السدس بينهما نصفان وقال ابو العباس ابن القاص ومحمد بن
الحسن بينهما اثلاثا ثلثاه للتي تدلي بجهتين وثلثه للتي تدلي بجهة ومن

اراد

نزيل الجدات الوارثات المحاذيات فليعلم ان واحدة من قبل الام فتكون
درجتها في ايراد لها الى المنتسمعها مثل العدد الذي وقع عنه السؤال
والباقي من قبل الاب فتكون درجة كل واحدة في ايرادها الى المنتسمعها
مثل العدد الذي وقع عنه السؤال الا ان في الدرجة الاولى واحدة
وفي الثانية اثنان وفي الثالثة ثلث مثاله انه اذا سئل عن اربع جدات
محاذيات فواحدة منهن ام ام ام الام والثانية ام ام ام الاب
والثالثة ام ام اب الاب والرابعة ام اب اب الاب ثلثه
من يسقط بوارث فنا تدع سقوطه ترجع الى ذلك الوارث الا في مسئلة
واحدة وهي ان اب وجدتان احدهما من جهة الام والاخرى من جهة الاب
فللتي من جهة الام السدس كاملا ويسقط التي من جهة الاب بالاب
ولم يرجع فائدة سقوطها الله وقيل للتي من جهة الام نصف السدس
طردا للقياس الباب الثاني
في بيان الحساب وتصحيح المسائل وفيه عشرة فصول الفصل
الاول في معرفة ضرب الاعداد بعضها في بعض فالاعداد آحاد
وعقود فالآحاد من الواحد الى العشرة والعقود عشرات ومئات
والوف وعشرات الوف ومئات الوف والوف الوف وعشرات
الوف الوف ومئات الوف الوف فاذا ضرب واحد في عدد ما كان
ذلك العدد بعينه فان الواحد في الواحد واحد وفي الاثنين اثنان

وفي الالف الف واذا ضرب عدد من الاحاد في عدد منها فلا طريق
الا التضعيف فان الاثنين في الاثنين اربعة وفي الثلثة ستة واذا
ضرب عدد من الآحاد في العقود اخذ من كل عقد واحد فما حصل
تضرب الآحاد فيه فما بلغ يوخذ بكل واحد عقد كما اذا ضربت ثلثة
في اربعين اخذت من الاربعين اربعة ثم ضربت الثلثة في الاربعة الحاصل
فيصير اثني عشر ثم ناخذ بكل واحد عشرة فيكون المجموع مائة وعشرين
وكذا اذا ضربت ثلثة في اربع مائة او ثلثة في اربعة آلاف فعلت فيهما ما
فعلت في العشرات لكن تاخذ بكل واحد مائة في المئات والفا
في الالوف واذا ضربت العقود في العقود اخذ من عقد كل المضروب
واحد ومن كل المضروب فيه واحد ثم ضرب الحاصل من المضروب الى الحاصل
من المضروب فيه فما بلغ يوخذ بكل واحد عقد وراء ذلك العقد المضروب
فيه كما اذا ضربت الثلثين في الاربعين اخذت من الثلثين ثلثة ومن الاربعين
اربعة ثم ضربت الثلثة في الاربعة فيصير اثني عشر ثم ناخذ بكل واحد
مائة فيكون المجموع الفا ومائتين وكذا اذا ضربت الثلثين في اربعة
آلاف اخذت بكل واحد عشرة الاف فيكون المجموع مائة وعشرين الفا
وعلى هذا القياس تلميحة اذا ضربت جملة واحدة في جملة
واحدة فيكفي ضرب واحد واذا ضربت جملة في جملتين كخمسة في خمسة عشر

اذا

احتيج الى الضرب مرتين واذا ضربت جملتان في جملتين كخمسة عشر في خمسة عشر
احتيج الى الضرب اربع مرات فكما تراه ابدا تحمل بتضاعيف الضرب حتى
اذا ضرب اربع جمل في اربع جمل احتيج الى الضرب ستة عشر مرة كالف
ومائة وخمس وعشرين في الف ومائة وخمسة وعشرين وطرق الضرب بينه
مستوفى في كتاب الفرائض من كتاب التفاوت الفصل الثاني في معرفة
المماثلة والمداخلة والمباينة والموافقة بين الاعداد فان كان احد
العددين مثل الآخر كانت بينهما مماثلة كالثلثة مع الثلثة وان كان العدد
الاقل جزءا صحيحا من الآخر ولم يزد الاقل على نصف الاكثر كانت بينهما
مداخلة كالثلثة بالنسبة الى الستة فانها نصفها وبالنسبة الى التسعة
فانها ثلثها واذا طرح العدد الاقل من الاكثر بعدد الامكان
فان استوى العددان على واحد كانت بينهما مباينة فان الثلثة اذا
طرحت من الخمسة مرة بقي اثنان ثم طرح الاثنان من الثلثة مرة بقي
واحد ثم طرح الواحد من الاثنين مرة بقي واحد فيستوي العددان
على واحد فيكون بينهما مباينة وان استوى العددان على عدد كان
بينهما موافقة بالجزء المستوى فما استويا عليه حتى اذا استويا على
اثنين كانت بينهما موافقة بالنصف وان استويا على ثلثة فبالثلث
وان استويا على احد عشر فبجزء من احد عشر جزءا فان تماثل العددان
اكتفي باحدهما عند الضرب وان تداخلا اكتفي بالاكثر وان تباينا تركا على

حالهما وضرب احدهما في الآخر وان توافقا وفق احدهما ورد الثاني
الى جزء الوفق ثم ضرب جزء الوفق في الموفوق وطريق الاعداد كطريق
العددين من غير فرق نكتة كل مداخلة موافقة وليس كل موافقة
مداخلة فان العددين اذا طرح احدهما عن الآخر فاسقطا من غير عكس بينهما
مداخلة وموافقة كالخمسة مع الخمسة عشر واذا اسقط مع العكس كانت
بينهما موافقة لا غير كالستة مع الخمسة عشر الفصل الثالث في
تصحيح المسائل فان انقسمت سهام المسألة على رؤس الورثة صحت المسألة
ولم يحتج الى الضرب وان انكسرت عليهم فلا يخلوا اما ان ينكسر على طائفة
واحدة او طائفتين او ثلث او اربع فان انكسر على طائفة واحدة نظر
بين عدد رؤسهم وسهامهم حتى تعلم ان بينهما مباينة او موافقة
فان كانت بينهما مباينة ضرب عدد رؤسهم في اصل المسألة فما بلغ
فمنه تصح المسألة كاب وثلثة اعمام وان كانت بينهما موافقة رد عدد
الرؤس الى قدر الوفق ثم ضرب قدر الوفق في اصل المسألة فما
بلغ فمنه تصح المسألة كام واربعة اعمام وان انكسرت على طائفتين
نظر بين عدد رؤس كل طائفة وبين سهامهم حتى تعرف ان بينهما
مباينة او موافقة فان كان بينهما مباينة ترك عدد رؤسهم على حاله
وان كانت بينهما موافقة رد عدد رؤسهم الى جزء الوفق ثم نظر
مرة اخرى فيما حصل من عدد الرؤس حتى تعلم ان بينهما مماثلة

او متداخلة او موافقة او متباينة فان كانا متماثلين ضرب احدهما في اصل المسألة فما
بلغ فمنه تصح المسألة كثلث اخوات لام وثلث اخوات لاب وان تداخلا
ضرب العدد الاكثر في اصل المسألة فما بلغ فمنه تصح المسألة كثلث اخوات
لاب وستة اخوات لام وان تباينا ضرب احدهما في الاخر فما بلغ
يضرب في اصل المسألة فما بلغ فمنه تصح المسألة كثلث اخوات لاب واربع
اخوات لام وان توافقا وقف جملة احدهما ورد الثاني الى جزء
الوفق ثم ضرب جزء الوفق في الموقوف فما بلغ يضرب في اصل
المسألة كست اخوات لام وثماني اخوات لاب اذا انكسرت
على ثلث طوائف او اربع طوائف فعلت بهم ما فعلت بالطائفتين من
في غير فرق الا انه اذا توافق الاعداد ينبغي ان تختلف كالاربعة
والستة والتسعة فان الاربعة توافق الستة بالنصف والستة
توافق التسعة بالثلث فالطريق فيها ان يوقف احد العددين
المتوافقين بالنصف ويرد الثاني الى قدر الوفق ثم يضرب قدر
الوفق في جملة الموقوف فما بلغ ينسب الى العدد الثالث ويطلب
الموافقة بينهما بالثلث ثم يوقف احدهما بجملته ويرد الثاني الى
جزء الوفق ثم يضرب قدر الوفق في الموقوف فما بلغ يضرب في اصل
المسألة فما بلغ فمنه تصح المسألة مثاله ست جدات وتسع اخوات
لام واربعة اعمام وطريق القسمة ان يضرب نصيب كل فريق من الورثة

في العدد المضروب في المسألة فما بلغ فهو نصيب كل منهم ولا تطلب
بين اعداد الرؤوس والسهام الا المباينة والموافقة فقط وتطلب
بين اعداد الرؤوس خاصة او بين المبلغ الا المماثلة والمداخلة والمباينة
والموافقة جميعا وما يضرب في اصل المسألة يضرب في سهامها وعولها ان
عالت الفصل الرابع في حساب المناسخة وصورتها ان
يموت انسان فقبل قسمة تركته يموت واحد من ورثته ثم ثاني
ثم ثالث ثم للمناسخة خمسة احوال الاولى ان تكون ورثة الميت
الثاني هم ورثة الميت الاول ويرثوا من الثاني بالجهة التي ورثوا
من الاول كما اذا مات شخص وخلف خمسة بنين ثم مات احد البنين
بالقسمة الحالة الثانية كالاولى الا ان غير ورثة الميت الاول من
لا يرث من الثاني كما اذا مات وخلف زوجة وخمسة بنين ولم
تكن الزوجة ام البنين ثم مات احد البنين الثاني مثلا فالطريق
فيها ان تقسم التركة على الباقين وتعد الميت الثاني والثالث كان لم
يكن الحالة الثالثة ان تكون ورثة الميت الثاني ورثة الميت الاول الا
ان في الورثة من يرث من الاول بجهة ومن الثاني بجهة الحالة الرابعة
كالثالثة الا ان في ورثة الميت الثاني من لا يرث من الاول كما اذا مات
وخلف خمسة بنين ثم مات احدهم وخلف بنتا وهو لا الاخوة الحالة
الخامسة ان تكون ورثة الميت الثاني غير ورثة الميت الاول وورثة

الميت الثالث عشر ورثه الميت الثاني كما اذا مات وخلف ابنا وبنتا ثم مات
البنت وخلفت زوجا وابنا فالطريق في هذه الاحوال الثلث لمن
تصحيح مسئلة كل ميت ويعرف نصيب الميت الثاني من مسئلة الميت الاول
ثم ينظر بين نصيبه ومسئلته هل يستقيم نصيبه على مسئلته ام لا فان
استقيم صحت المسئلتان من مسئلة واحدة كما اذا مات وخلف ابنا وبنتا
ثم مات الابن عن سهمين وخلف بنتا وهذه الاخت وان لم يستقيم
نظر حتى يعرف ان بين نصيبه ومسئلته مباينة او موافقة فان بباينا
ضرب جملة مسئلته في مسئلة الميت الاول فما بلغ فمنه تصح المسئلتان
ثم طريق القسمة ان يضرب نصيب كل واحد من ورثة الميت الثاني في
نصيب مورثه فما بلغ فهو نصيبه كما اذا مات وخلف ابنا وبنتا
ثم ماتت البنت وخلفت زوجا وهذا الاخ وان يوافقا ضرب
جزء وفق مسئلته في جملة مسئلة الميت الاول فما بلغ فمنه تصح المسئلتان
وطريق القسمة ان يضرب نصيب كل من ورثة الميت الاول في وفق
مسئلة الميت الثاني فما بلغ فهو نصيبه ويضرب نصيب كل واحد من ورثه
الميت الثاني في وفق نصيب مورثه فما بلغ فهو نصيبه كما اذا مات
وخلف ابنا وبنتا ثم مات الابن عن اربعة وخلف زوجة وهذه الاخت
وعلى هذا اذا كان في المناسخة ميت ثالث جعلت مسئلة الميت
الاول والثاني واحدة وفعل في مسئلة الميت الثالث ما فعل في مسئلة الثاني
وكذا اذا كان في المناسخة رابع جعلت مسئلة الميت الاول والثاني والثالث
مسئلة واحدة بعد الضرب والتصحيح وفعل في مسئلة الرابع ما فعل في مسئلة
الثاني الفصل الخامس في حساب ميراث المفقود والاسير
الذي انقطع خبره فاذا فقد شخص او اسر وانقطع خبره لم يرث احد من
اقاربه ما لم تقم البينة على موته او ما لم يمض مدة يقضي القاضي في مثلها
بان مثل هذا الشخص لا يعيش اكثر من ذلك فاذا حكم الحاكم بموته صرف
ماله الى ورثته الموجودين يوم القضاء بموته دون الموجودين يوم
غيبته ولو مات له قريب وقف نصيبه وقسم الباقي على ورثة الحاضر
اخذا باسوء الاحوال بحيث انه لا يحتاج الى استيناف القسمة واسترداد
شيء من الورثة اذا انكشف الحال مثاله اذا مات وخلف اخا
لاب وام مفقودا او اخا لاب حاضرا وقف المال كله للمفقود ولم يعط
الاخ الحاضر شيئا وان خلف ابوين حاضرين واخا حاضرا او اخا غائبا
مفقودا او قدر موت المفقود في حق الاب فاعطي ثلثي المال وقدر حياته
في حق الام فاعطيت سدس المال ووقف السدس فان ظهر موته صرف
الموقوف الى الام وان ظهرت حياته صرف الموقوف الى الاب ومسلوك
النسخ له الشك الى ارتفاعه حكمه حكم المفقود تكملة
قدر اكثر العلماء مدة حياته بمائة وعشرين سنة وبعضهم بتسعين سنة
مع حساب سنة قبل غيبته وبعضهم بسبعين سنة وهذا هو الاعدل
الفصل السادس في بيان ميراث الحمل وحسابه الحمل
يرث بشرطين احدهما ان يكون موجودا يوم موت مورثه فان اتى به
لاكثر من اربع سنين لم يرث وان اتى به لستة اشهر ورث على النص

[illegible]

ايضا وقال ابو حنيفة رحمه الله ان اتى به لاكثر من سنتين لم يرث وان
اتى به بين سنتين وستة اشهر لم يرث ايضا الا باقرار الورثة
بالنسب الشرط الثاني ان ينفصل حيا ولو بلحظة فان انفصل ميتا
ولو بجناية جان تحرك في البطن او لم يتحرك لم يرث واذا طلبت
الورثة قسمة الميراث قبل وضع الحمل قسم ووقف نصيب حمل
واحد باسوأ الاحوال في حق الجميع على وجه لا يحتاج الى
استرداد شيء من احد الورثة بعد وضع الحمل وانكشاف الحال
وطريقه ان تقدر في البطن اربعة اولاد ذكورا واناثا وثلثة
ذكور وانثى او ذكران وانثيان او ذكر وثلث اناث ثم تقدر
ثلثة اولاد ذكورا او اناثا او ذكران وانثى او ذكر وانثيان ثم
تقدر ولدان ذكران او انثيان او ذكر وانثى ثم تقدر ولد
واحد ذكرا وانثى فيحصل من هذه التقديرات اربع عشرة مسئلة
فتصحح المنكسر منها ثم يجعل احديهن موقوفة ثم ينسب بقية المسائل
بعضها الى بعض ويعرف بينهن المماثلة والمداخلة والموافقة والمباينة
فما حصل منها تضرب بعضها في بعض فما بلغ تضرب في الموقوف فما
بلغ تقسم على الحمل والورثة اخذا باضر الاحوال مثاله
حمل واخ وقف المال كله لاحتمال ان الحمل ابن يحجب الاخ فان
كان في المسئلة زوجة حامل وابوان فللزوجة الثمن عائلا ولكل نت
واحد من الابوين السدس عائلا لاحتمال ان الحمل بنتان فلهما الثلثان
فتوضع المسئلة من اربعة وعشرين وتعال الى سبعة وعشرين ثم
لا بد من علامات تدل على الحيوة بعد الانفصال يقينا كاستهلال
الصبي وامتصاصه الثدي وفتح الطرف وقبض اصابعه وبسطها
ولا يدل على الحيوة تقلص الشفتين واختلاج الاعصاب والعضلات
فان خرج بعضه وصرخ لم يرث وقال ابو حنيفة رحمه الله يرث
ان انفصل الاكثر واستهل الفصل السابع في ميراث
الخنثى المشكل وهو الذي له آلة الرجل وآلة المرأة ولا يعلم ذكورته
وانوثته فيقسم الميراث عليه وعلى سائر الورثة اخذا باضر
الاحوال في حق الورثة فيعطى كل واحد العدد المستيقن ويوقف
الباقي الى ان ينكشف الحال فان كان اسوأ الاحوال في تقدير
ذكورته قسم بتقدير الذكورة وان كان في تقدير الانوثة قسم بتقدير
الانوثة كما اذا مات وخلف ابنا وولدا خنثى فالمسئلة بتقدير
الذكورة من اثنين وبتقدير الانوثة من ثلثة فبين المسئلتين مباينة
فضرب احديهما في الاخرى فحصل ستة فيعطى الابن ثلثة اسهم
والخنثى سهمين ويوقف سهم فان ظهرت ذكورته صرف الموقوف
اليه وان ظهرت انوثته صرف الى الابن وان خلف ابنا وولدين
خنثيين كانت المسئلة بتقدير ذكورتهما من ثلثة وبتقدير انوثتهما من اربعة
وبتقدير ذكورة احدهما وانوثة الثاني من خمسة فبين الثلثة والاربعة
والخمسة مباينة فيعطى الابن عشرين ويعطى كل واحد من الخنثيين اثني عشر
ويوقف ستة عشر فان ظهرت ذكورتهما صرف اليهما وان ظهرت انوثتهما
صرف اليهما من الموقوف ستة وصرف الباقي الى الابن وان ظهرت

ذكورة احدهما وانوثة الثاني صرف الى الابن من الموقوف ربعه والبيه
اثني عشر بكمالته من نفع الاشكال عن حال الخنثى المشكل بخروج
الخارج من المبال وباخباره عن ميله الى الرجال او الى النساء
وبما يكون للرجال وللمراة غالبا فان بال بآلة الرجال فرجل
وان بال بآلة المراة فامراة وان بال بهما فمشكل وقال ابو حنيفة
رحمه الله الحكم للاسبق وان بال اجدى باللبن وامنى او حاض
بالماسة فاصح الوجهين ان لا اعتماد على المبال لانه ادوم وان
اخبر عن ميله الى الرجل فامراة وان اخبر عن ميله الى المراة فرجل
وان اخبر عن ميله الى احدهما ثم كذب نفسه لم يقبل الا اذا كذب به
الحس والاصح انه يعتمد على نبات اللحية ونهود الثدي
بناء على الغالب ولا يعتمد على عدمهما في اوانهما بالاتفاق
الفصل الثامن اذا مات جماعة تحت هدم او غرق
او في سفر ولم يعلم المتقدم والمتاخر منهم او علم انهم تلاحقوا في
الموت ولم يعثر على الترتيب ثم نسي قدر في حق كل واحد من الموتى
كانه لم يخلف الآخرين وقسم ماله على الاحياء من ورثته كما اذا
مات اب وابن معا وللاب ابن حي وللابن ابن فمال الاب
لابنه الحي ومال الابن لابنه بكماله اذا غلب على الظن
تقدم بعضهم على بعض في الموت بتغير اللون وتفسخ الاجزاء
فلا تاثير له اذ لا مجال للاجتهاد فيه الفصل التاسع
في الرد وطريقه اذا فضل شيء من اصحاب الفرائض ولم يكن في الورثة
عصبة بالنسب ولا بالولاء دفع الفاضل الى بيت المال ودكل بعض مصرفه الى الامام
والحكام وقال ابو حنيفة يرد على اصحاب الفرائض بقدر حصصهم الا على الزوج
والزوجة وقال بعض المتاخرين من اصحاب الشافعي رضي الله عنهم يجب العمل بالرد
الآن اذ ليس في هذا الزمان بيت مال معتبر وطريق الرد على هذا الا انه اذا
لم يكن من اصحاب الفرائض من لا يستحق فالمنفرد منهم ياخذ جميع المال بالفرض
وبعضه بالرد كالام ياخذ ثلث المال بالفرض والباقي بالرد وان كانوا اكثر
صنفا وفرضهم متحد صححت المسئلة من عدد رؤوسهم كبنات جدات ويوضع
المسئلة من عدد رؤوسهم وان اختلف فروضهم وضعت المسئلة من مخرج فروضهم وصححت
ثم نقلت الى قدر فروضهم كاختين واخت لام توضع المسئلة من ستة وتصح
من اثني عشر ثم تنقل الى اربعة سهمان للاخت وسهمان للاختين وان كان من
اصحاب الفرائض من لا يستحق الرد على حدة وصححت وعرف الفاضل من نصيبه
ثم وضعت مسئلة من يستحق الرد على حدة وصححت ونظر بين الفاضل وبين
مسئلته فان انقسمت صحت المسئلتان من مسئلة واحدة مثاله زوجتان
وام واختان لام فمسئلة الزوجتين من اربعة وتصح من ثمانية والفاضل
من نصيبهما ستة ومسئلة الام والاخت ستة وتنقل الى ثلثة فالفاضل
ينقسم عليها اربعة للام واثنان للاخت وان لم ينقسم عرف النسبة بين الفاضل
وبين مسئلته موافقة او مباينة فان باينا ضرب مسئلته في جملة مسئلة
من لا يستحق الرد فما بلغ فمنه تصح المسئلتان ثم طريق القسمة ان يوخذ

نصيب من لا يستحق الرد من مسئلته ويضرب في فرض مسئلة من يستحق الرد فما
بلغ فهو نصيبه ثم يؤخذ نصيب كل واحد ممن يستحق من مسئلته ويضرب في فرض
الفاضل فما بلغ فهو نصيبه مثال المباين زوجة وام وبنت ومثال الموافق
زوجتان وام وبنت بكلتيه لا فرق بين ان يصحح المسئلة او لم يتقل
الى مخرج الفرض وبين ان يتقل اليه لا يصحح لكن اذا اشغلت او اسميت المسئلة
مشغلة فالمشغلة اربعة اثنان وثلثه واربعة وخمسة فان كان في
المسئلة سدس وسدس كجدة واخ لام فاصلها من ستة وينتقل الى اثنين
وان كان في المسئلة سدس ونصف كام وبنت فاصلها من ستة وينتقل الى
اربعة وان كان فيها سدس وثلثان كام وبنتين او ثلث ونصف كام
واخت لاب فاصلها من ستة وينتقل الى خمسة الفصل العاشر
في قسمة التركة وهي مال تركه الميت فان كان عقارا اقسم على الورثة
مشاعا وان كان منقولا متفقا ما قسم بالقيمة وان كان موزونا
او مكيلا او معدودا اقسم بالوزن والكيل والعدد فان لم يكن في
التركة كسر صححت المسئلة وعرفت جملة التركة ثم يضرب نصيب كل
وارث من اصل المسئلة في جملة التركة فما بلغ يقسم على المسئلة فما يخص سهما
واحدا فهو نصيب ذلك الوارث مثاله زوج وام وعم فالمسئلة من ستة
والتركة عشرة دنانير فنصيب الزوج ثلثه يضرب في العشرة فيصير ثلثين
ثم يقسم الثلثون على الستة فيخص كل منهم خمسة فيكون له خمسة ونصيب
الام اثنان يضرب في العشرة فيصير عشرين ثم يقسم العشرون على الستة

فيخص كل واحد ثلثة وثلث فيكون لها ثلثة وثلث ونصيب العم واحد يضرب في
العشرة فيكون عشرة ثم تقسم العشرة على الستة فيخص كل سهم دينار وثلثان
فيكون له دينار وثلثان وان كان في التركة كسر ضرب الصحاح من التركة
في مخرج الكسر فما بلغ يزاد عليه الكسر ثم يقسم المبلغ على سهام الورثة فما
يخص كل وارث يقسم على مخرج الكسر فما يخص كل سهم فهو نصيبه مثاله
ام وعم فالمسئلة من ثلثة والتركة عشرة ونصف فيضرب العشرة في مخرج النصف
وهو اثنان فيصير عشرين فيزاد عليها الكسر فيكون المبلغ واحدا وعشرين
ثم يقسم المبلغ على السهام وهي ثلثة فيخص الام سبعة والعم اربعة عشر فيقسم
السبعة على اثنين فيخص كل سهم ثلثة ونصف ويقسم اربعة عشر على اثنين
فيخص كل سهم سبعة تكملة من قسم التركة على الورثة
بالاجزاء بان يقول ثلث التركة للام والباقي للعم ولا حاجة عليه ولهذا قال
صاحب المهذب الحساب على الباقين وقال الشيخ ابو علي هو من المستوفين
الباب الثالث في فصول متفرقة ومسائل
منتشرة وفيه عشر فصول الفصل الاول اذا اجتمعت في شخص
واحد قرابتان يمكن الجمع بينهما في الاسلام كابني عم احدهما اخ لام
فللذي هو اخ لام السدس بالفرضية والباقي بينهما نصفين بالعصوبة
وكابني عم احدهما زوج فللذي هو زوج النصف بالزوجية والباقي
بينهما نصفين بالعصوبة وكبنتين احديهما معتقة فلهما الثلثان بالبنوة

والباقي للتي هي معتقه مكثه اذا كانت مع ابني عم احدهما اخ
لام بنت فللبنت النصف والباقي بين ابني العم بالعصوبة ولا يرجح
للذي هو اخ لام لان اخوة الام ساقطه بالبنوه وذكر ابن الحداد
الباقي للذي هو اخ لام لان اخوته وان لم تكن استعمالها في التوريث
تكن استعمالها في الترجيح الفصل الثاني اذا اجتمعت
في شخص واحد قرابتان لا يمكن الجمع بينهما في الاسلام وذلك بالوطي
بالشبهه او بالمجوس فنورث عند الشافعي رضي الله عنه باقوى
القرابتين وعند ابي حنيفة رضي الله عنهما اذا لم يكن احديهما مسقطه
للاخرى ولا خلاف بين الامامين انه لا يورث بالزوجية الباطلة
شرعا واقوى القرابتين يعرف بشيئين احدهما ان يكون احديهما
مسقطه للاخرى فالمسقطه اقوى كما اذا تزوج مجوسي بامه
فولدت له بنتا ثم مات المجوسي فقد خلف اما هي زوجته
وبنتا هي اختها للام السدس بالامومة ولا شيء لها بالزوجية
لبطلانها شرعا وللبنت النصف ولا شيء لها باخوة الام لان
البنوة مسقطه لها فلو ماتت الام بعد موت المجوسي فقد خلفت
بنتا هي بنت ابنها فلها النصف بالبنوة ولا شيء لها ببنوة الابن
لان البنت لا تسقط وبنت الابن تسقط بابنين وقال ابو حنيفة رحمه الله
لها النصف بالبنوة والسدس تكمله الثلثين ببنوة الابن والباقي

بالرد والثاني ان يكون احدهما اقل سقوطا فالاقل سقوطا اقوى
كما اذا تزوج مجوسي بابنته فولدت له بنتا ثم مات المجوسي فقد خلف
بنتين احديهما زوجته والاخرى بنت بنته فلهما الثلثان بالبنوة
والزوجيه باطله وبنت البنت لا ترث فان ماتت العليا بعد
المجوسي فقد خلفت بنتا هي اختها لاب فلها النصف بالبنوة
ولا ترث باخوة الاب لان البنوة اقوى وقال ابو حنيفة رحمه الله
الباقي لها باخوة الاب ولو ماتت السفلى فقد خلفت اما هي
اختها لاب فلها الثلث بالامومة ولا شيء لها باخوة الاب
فان الامومة اقوى وقال ابو حنيفة لها الثلث بالامومة
والنصف باخوة الاب والباقي بالرد مسئله المجوسي
اذا تزوج بامه فولدت له بنتين ثم مات المجوسي وخلف
ثلث بنات العليا زوجته والسفليان بنتا بنته فلهن
الثلثان بالعصبية ولا شيء للعليا بالزوجية لبطلانها
شرعا ولا للسفليين ببنوة البنت لان بنت البنت لا ترث
فلهن الثلثان بالبنوة لا غير فان ماتت العليا بعد موت المجوسي
فقد خلفت بنتين هما اختاها من الاب فلهما الثلثان بالبنوة
فحسب لان البنوة اقوى وعند ابي حنيفة الباقي بينهما نصفين
باخوة الاب وان ماتت احدى السفليين فقد خلفت اما هي اختها

لاب واختان لاب وام فللاخت من الاب والام النصف وللام الثلث ولا شي لها
باخت الاب وقال ابو حنيفة رحمه الله للام سدسان سدس لامومة
وسدس اخت الاب تكملة الثلثين والباقي بالرد الفصل الثالث
اذا اجتمعت لها اخوات متفرقات اخت لاب وام واخت لاب واخت لام
فللاولى النصف وللثانية السدس تكملة الثلثين وللثالثة السدس استقلالا
فان كان في المسئلة اختان لاب وام واختان لاب واختان لام فللاختين
من الاب والام الثلثان وللاختين من الام الثلث ولا شي للاختين
من الاب لان الاختين من الاب والام قد استكملتا الثلثين تكميلة
اذا اجتمعت بنت وثلث اخوات متفرقات فللبنت النصف والباقي للاخت
من الاب والام لانها عصبة مع البنت فيسقط الاخت من الاب بها ويسقط
الاخت من الام بالبنت الفصل الرابع في موانع الميراث
وهي ثلثة الاول اختلاف الدين فلا يرث كافر مسلما ولا مسلم كافرا
وجميع الكفرة كاليهود والنصارى والمجوس يتوارثون لقوله عليه السلم
لا يتوارث اهل ملتين اراد ملة الاسلام وملة الكفر فان جميع الملل في
البطلان كملة واحدة قال الله تعالى لكم دينكم ولي دين والذمي يرث
الحربي في اصح القولين والمعاهد كالذمي على المذهب وقال
ابو حنيفة رضي الله عنه الدار حقيقة كدار الاسلام والكفر وحكما كدار
الروم يمنع الميراث الثاني الرق فالرقيق لا يرث ولا يورث ويستوي
فيه القن والمكاتب والمستولدة ولا يرث من نصفه حر ونصفه رقيق
ايضا ولكن يورث في الجديد لانه حق الملك الثالث القتل بغير
حق فليس للقاتل من الميراث شي والقتل انما يحرم كل قتل مضمون
بالقصاص او الدية او الكفارة ويستوي فيه المباشر والمتسبب والصبي
والمجنون خلافا لابي حنيفة رحمه الله في الصبي والمجنون والمتسبب تكملة
يحرم المكره عن الميراث لانه اثم بالقتل الفصل الخامس في
دوافع الميراث وهي ثلثة استبهام تاريخ الموت وقد ذكرنا الثاني
الردة فالمرتد لا يرث ولا يحجب ولا يورث بل ماله فيء اذا مات
او قتل سواء اكتسبه في الردة او في الاسلام والمرتدة والزنديق
كالمرتد في الحكم وقال ابو حنيفة رحمه الله مال المرتدة كله لورثتها المسلمين
وما اكتسبه في الردة فيء وما اكتسبه في الاسلام لورثته المسلمين
اذا مات او قتل او حكم بلحوقه بدار الحرب وقال صاحباه ماله
لورثته المسلمين الثالث اللعان فلا يجري التوارث بين الملاعن
وبين المنفي باللعان ومن يدلي اليه بالملاعن ويجري التوارث بينه
وبين امه ومن يدلي اليه بامه ولو نفي توأمين ورث احدهما الآخر
باخوة الام وقال مالك يرث احدهما الآخر بالعصوبة وولد
الزنا كالولد المنفي باللعان تكملة ان اقر الملاعن بنسب المنفي
في حياته توارثا وان اقر به بعد موته ورثه ايضا وقال
ابو حنيفة رحمه الله ان اقر به بعد موته وكان للمنفي ولد ثبت
النسب لاجله وان لم يكن له ولد لم يثبت النسب الفصل السادس

المريض اذا طلق زوجته في مرض موته طلاقا رجعيا توارثا بالاجماع
وان طلقها طلاقا باينا ففيه قولان اصحهما انه ينقطع الميراث بينهما لانها قد
بانت عنه بالطلاق والثاني وهو مذهب ابي حنيفة رحمه الله انها ترثه
ولا يرثها لانه فار عن ميراثها بالطلاق وروي ان عبد الرحمن بن عوف
طلق زوجته تماضر في مرض موته فورثها عثمان رضي الله عنه
ثمن ماله ثمانين الف درهم ولو سألته الطلاق او علق طلاقها بفعل
لها منه بد فلا ميراث لها لانه ليس بفار عن ميراثها نكتة
اذا سئلت عن رجل مات وخلف اربعين زوجة فلا تستبعدن
هذا السؤال على هذا القول فانه ربما طلق اربع زوجات في مرض
موته ثم نكح اربعا اخر ثم طلقهن ثم نكح اربعا وطلقهن وهكذا
الى اربعين او اكثر فكلهن يشتركن في الربع او الثمن

الفصل السابع في ميراث ذوي الارحام فذو الرحم
كل قريب ليس بصاحب فرض ولا عصبة فمذهب زيد واختيار
الشافعي رضي الله عنهما انه لا ميراث لذوي الارحام ومذهب علي وابن
مسعود واختيار ابي حنيفة رضي الله عنهم انهم يرثون اذا لم يكن من
الاقارب صاحب فرض ولا عصبة وذهب الى توريثهم المزني وابن
سريج وابو اسحق المروزي اذا لم يكن في الزمان بيت مال يعين
ثم وتوريثهم بورث العصبات فيقدم الاقرب فالاقرب منهم وهم

اثنا عشر صنفا في اربع جهات احداها جهة الولادة وفيها صنفان
اولاد البنات واولاد بنات الابن وان سفلوا الثانية جهة
الجدودة وفيها صنفان احدها الجد الفاسد وهو الجدات الفاسدات
وان علوا والجد الفاسد كل جد يدلي الى الميت بانثى والجدة الفاسدة
كل جدة تدلي بذكر بين انثيين الثالثة جهة الاخوة وفيها ثلثة
اصناف اولاد الاخوات وبنات الاخوة واولاد الاخوة من
الام وان تراخى الرابعة جهة العمومة والخؤولة وفيها خمسة اصناف
الاعمام من الام وبنات الاعمام والعمات والاخوال والخالات واولادهم
وان تباعدوا فان وجد واحد من جهة الولادة لم يكن لجهة الجدودة
شيء وان وجد واحد من جهة الجدودة لم يكن لجهة الاخوة شيء وان وجد
واحد من جهة الاخوة لم يكن لجهة العمومة والخؤولة شيء والمنفرد من كل
جهة ياخذ جميع المال ذكرا كان او انثى قريبا كان او بعيدا وان اجتمع
عدد من جهة الولادة واختلفوا في الدرجة فاقربهم الى الميت مقدم
ذكرا كان او انثى فبنت البنت اولى من ابن بنت الابن وان استووا
في الدرجة والادلاء الى الميت والآباء قسم المال باعيانهم وابدانهم بين
ذكورهم واناثهم بالسوية وبين ذكورهم واناثهم للذكر مثل حظ الانثيين
وان استووا في الدرجة واختلفوا في الادلاء فالمدلي الى الميت بوارث
بغير واسطة اولى فبنت بنت الابن اولى من بنت بنت البنت ولا ترجيح

للمدلى الى الوارث بواسطة على الصحيح فبنت بنت بنت البنت تساوى
بنت بنت بنت الابن وان اختلفوا فى الاباء قسم المال باعتبار
ابدانهم على المذهب وان اجتمع عدد من جهة الجدودة اما من جهة
الام او من جهة الاب خاصة فحكمهم حكم الاولاد وان اجتمعوا
من جهتين قسم المال بينهم اثلاثا بالثلثة لجهة الامومة والثلثان لجهة
الابوة فما اصاب جهة الابوة تقسم بينهم كانهم انفردوا وما اصاب
جهة الامومة كذلك وان اجتمع عدد من جهة الاخوة وكان من جهة
واحدة فحكمهم حكم الاولاد وان كانوا من ثلث جهات فمن كان
لاب وام اولى ثم من كان لاب ثم من كان لام وان اجتمع عدد
من جهة العمومة والخؤلة وكانوا من جهة واحدة فحكمهم حكم
بنات الاخوة وان اجتمعوا من جهة العمومة والخؤلة معا قسم
المال بينهم اثلاثا بالثلث لجهة الخؤلة والثلثان لجهة العمومة فما اصاب
جهة الخؤلة تقسم بينهم كانهم انفردوا وما اصاب جهة العمومة كذلك
تكملة اذا اختلف جهات العمومة بعضها اسفل من بعض تقدمت
جهة عمومة الميت ثم جهة عمومة ابيه ثم جهة جده وهكذا وان
اختلف جهات الخؤلة فكذلك وفى ذوى الارحام تفاصيل كثيرة
وروايات غريبة ومذاهب مختلفة فان احمد بن حنبل واسحق بن
راهويه وعبد الرحمن ابن ابى ليلى وجماعة من الصحابة والتابعين
رضى الله عنهم ورثوا بطريق التنزيل نزلوا فروعهم منزلة اصولهم

وهذا المختصر لا يحتمل اكثر ما عليه فتوى البخارا من الفصل الثامن
اذا جرى عقد الموالاة بين شخصين ولم يكن للمتعاقدين وارث بالنسب
ولا بولاء العتاقة ولا بالرحم يتوارثا وتعاقلا عند ابى حنيفة رحمه الله
كانت شارطا وتعاقد الطاهر بقوله تعالى والذين عاقدت ايمانكم فآتوهم
نصيبهم فان تعاقدا على ان يكون الولاء لاحدهما بان يقول احدهما
لصاحبه وليتك او عاقدتك وحالفتك انك ترثنى اذا مت
وتعقل عنى ان جنيت فيقول الاخر قبلت ثبت الولاء للقابل
دون الموجب وان تعاقدا على ان يكون الولاء لهما بان يقول احدهما
لصاحبه ترثنى وارثك وتعقل عنى واعقل عنك ويقول الاخر
قبلت يتوارثا وتعاقلا جميعا تكملة قال الشافعى رضى الله عنه
فى ابتداء الاسلام توارثوا اولا بالوصية ثم بالرحم ثم بولاء
الموالاة ثم بالحوار ثم بالالتقاط ثم بالهجرة ثم بالاسلام بان
كتب اسمه معه فى الديوان ثم بولاية الوالى فنسخ جميع ذلك
بآيات المواريث وبقوله عليه السلم ان الله تعالى اعطى كل ذى فرض
فرضه وحق حقه الا لا وصية لوارث وقوله عليه السلم الولاء
لحمة كلحمة النسب لا يباع ولا يوهب ولا يورث فيورث به
الفصل التاسع التى لقبها الفرضيون هى المشركة
ويسمى الحمارية والاكدرية وانما سميت الاكدرية لكدورتها وقيل

سألها رجل اسمه الكدر والمعادة والمبرية وام الفروخ والحارثية والناموسة والدينارية فصور هذه المسايل مذكورة في كتاب الرايض وكتاب التفاوة نكتة اذا ترك انسان اما وجدا واختا لاب اختلف الصحابة رضوان الله عليهم في هذه المسألة فقال ابو بكر الصديق وابن عباس رضي الله عنهم وهو اختيار ابي حنيفة رحمه الله ثلث المال للام والباقي للجد وقال زيد ثلثه للام والباقي للجد والاخت للذكر مثل حظ الانثيين وهو اختيار الشافعي رضي الله عنه وقال ابن مسعود ثلثه للام والباقي بين الجد والاخت يصففين بالعصوبة وقال عثمان بن عفان رضي الله عنه ثلثه للام وثلثه للجد وثلثه للاخت بالفرضية وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه للاخت النصف وللام ثلث ما بقي وهو سدس المال والباقي للجد وقد سميت هذه المسألة خرقاء لان مذهب كل واحد يخرق مذهب الاخرين بمنزلة الفصل العاشر في المعايا اذا مات انسان فجاءت حبلى وقالت ان ولدت ذكرا ورث وان ولدت انثى لم يرث وان ولدت ذكرا وانثى ورث الذكر دون الانثى فلهذه المسألة صورتان احداهما ان الحامل زوجة اخي الميت فان ولدت ذكرا ورث اذ هو ابن الاخ وان ولدت انثى لم ترث لانها بنت الاخ وان ولدت ذكرا وانثى ورث الذكر دون الانثى لان الذكر ابن الاخ والانثى بنت الاخ ولا يعصبها الثانية

زوجة العم فان ولدت ذكرا فهو ابن العم وان ولدت انثى فهي بنت العم وان ولدت ذكرا وانثى فالذكر ابن العم والانثى بنت العم فلا يعصبها وكذلك كل اخ لا يعصب اخته وان قالت الحامل ان ولدت ذكرا ورث وان ولدت انثى ورثنا ولم يرث شيئا وان ولدت ذكرا وانثى ورث الذكر دون الانثى ولم ارث انا فصورتها ان امرأة اعتقت عبدا ثم نكحت اخا العتيق فحملت منه ثم مات العتيق فان ولدت ذكرا فهو ابن اخ الميت فيرثه بالنسب وان ولدت ذكرا وانثى فيرثه الذكر بالنسب ولا يعصب اخته وان ولدت انثى ورثته الحبلى بالولاء ولا ترثه الانثى لانها بنت الاخ نكتة اذا قيل مات انسان وخلف خال ابن عمته وعمة ابن خالته فالجواب للسائل ان يقال لان الميت ولا امة اخت فخال ابن عمته ابوه وعمة ابن خالته امه والله اعلم تمت الفرايض على يدي محمد محمود احسن الله خاتمة امره ببلدة اقسرا عمرها الله تعالى مع جميع بلاد المسلمين في الرابع من شهر ذي الحجة سنة احدى عشر وسبعماية والصلوة والسلام على خاتم الانبياء محمد المصطفى وعلى آله واصحابه اجمعين

وقال تفرق بين الرجال وبين النساء بارث حلال
ثلثه ارباعه للرجال وثلث النساء كسبع الرجال

[illegible]

[illegible]

فرائض الاشنهية

بسم الله الرحمن الرحيم قال ابو الفضل عبد العزيز الاشنهي رحمه الله
اما بعد حمد الله والصلوة على رسول الله محمد بن عبد الله المختار من خلق الله
فاني خرجت مختصرا في الفرائض وعريته من الخلاف والمسائل والغوامض للتسهيل
على المبتدى بها ولكونه لا يصعب عليه مسائله ثم اتبعته بالولاء وسميته البركات ثم اردفت
ذلك بالوصايا والمسائل الملقبات وختمت الكتاب بالعويص والمسائل المشكلات
وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب فاول ذلك اذا مات انسان
اخرج كفنه وما يحتاج اليه من مؤنة تجهيزه من صلب ماله وقضى بعد ذلك ما عليه
من الديون ثم يخرج ثلث وصاياه من ثلث ماله ويقسم ما بقي من تركته على فرائض
الله تعالى والاسباب التي يتوارث بها ثلثة نسب وسبب وولاء والمجمع على
توريثهم من الذكور عشرة الابن وابن الابن وان سفل والاب والجد وان
علا والاخ وابن الاخ والعم وابن العم والزوج ومولى النعمة ومن الاناث
سبع البنت وبنت الابن وان سفلت والام والجدة وان علت والاخت
والزوجة ومولاة النعمة ومن لا يرث بحال ستة العبد والمدبر وام الولد
واهل الملتين واهل الدارين ومن فيه جزء من الرق وكذلك لا يرث ولد
البنات وولد الاخوات وبنات الاخوة وبنات الاعمام والخال والخالة
والعمة للام وولد الاخوة من الام وابو الام وام ابي الام ومن يدلي بهم
ومن لا يسقط بحال ستة الابوان والزوجان والابن والبنت

باب الفروض وهي

ستة النصف والربع والثمن والثلثان والثلث والسدس فالنصف فرض خمسة
البنت اذا كانت واحدة وبنت الابن اذا لم يكن البنت والاخت للاب والام والاخت
للاب اذا لم يكن الاخت للاب والام والزوج اذا لم يكن للميت ولد ولا ولد
ابن والربع فرض اثنين فرض الزوج اذا كان للميت ولد او ولد ابن وهو
للزوجات اذا لم يكن للميت ولد ولا ولد ابن والثمن للزوجات اذا كان
للميت ولد او ولد ابن والثلثان لكل اثنين فصاعدا ممن فرضه النصف الا الزوج
والثلث لكل اثنين فصاعدا من ولد الام ذكورهم واناثهم فيه سواء وهو للام
اذا لم يكن للميت ولد ولا ولد ابن ولا اثنان من الاخوة والاخوات ولها في
مسئلتين ثلث ما بقي بعد فرض الزوجين وهما زوج وابوان او امراة وابوان
والسدس سبعة للاب اذا كان للميت ولد او ولد ابن وللجد كذلك وللام
اذا كان للميت ولد او ولد ابن او اثنان من الاخوة والاخوات وللجدة
والجدات بكل حال وللواحد من ولد الام ذكرا كان او انثى ولبنات
الابن مع بنت الصلب تكملة للثلثين وللاخت للاب والاخوات للاب مع
الاخت للاب والام تكملة الثلثين

باب الحجب

والعصبات يسقط ولد الابن بالابن والاخوة والاخوات للاب بالاخ للاب
والام والاجداد بالاب والجدات بالام وام الاب بالاب وولد الام
باربعة بالولد وولد الابن والاب والجد ويسقط ولد الاب والام بثلثة بالاب والابن
وابن الابن ويسقط ولد الاب باربعة بالابن وابن الابن والاب والاخ

الاب في ٤

من الاب والام واذا استكملت البنات الثلثين سقطت بنات الابن الا
ان يكون معهن او اسفل منهن ذكر فيعصبهن للذكر مثل حظ الانثيين
واذا استكملت الاخوات للاب والام الثلثين سقطت الاخوات للاب الا
ان يكون معهن اخ من اب فيعصبهن والاخوات من الاب والام او من
الاب عصبة مع البنات وبنات الابن واقرب العصبات البنون ثم
بنوهم وان سفلوا ثم الاب وله ثلثة احوال حالة ينفرد بالتعصيب
وهو مع عدم الولد وولد الابن وحالة ينفرد بالفرض وهو مع الابن
او ابن الابن وحالة يجتمع له الفرض والتعصيب وهو مع البنات و
بنات الابن ثم الجد اذا لم يكن له اخ ثم الاخ اب ام بل الجد فان
اجتمع الجد والاخ فلهما باب سياتي ان شاء الله تعالى ثم بنو الاخوة ثم
بنوهم وان سفلوا ثم الاعمام ثم بنوهم وان سفلوا ثم اعمام
الاب ثم بنوهم وان سفلوا ثم اعمام الجد ثم بنوهم وان سفلوا
وعلى هذا الترتيب لا يرث بنو اب اعلى مع بني اب اقرب منهم واذا
استوى بنو اب في درجة فاولاهم بالميراث من كان من اب وام
والبنون وبنو البنين والاخوة من الاب والام او من الاب يعصبون
اخواتهم للذكر مثل حظ الانثيين وباقي العصبات ينفرد ذكورهم
بالميراث دون اناثهم واذا عدمت العصبة فالمال للمولى ثم لعصبته
على الترتيب ثم لمولى مولاه ثم لعصبته فان لم يكونوا فالمال لبيت المال

فان لم يكن عليه في نفسه ولا نعمة للمولى اسه ثم لعصبة مولى اسه على الترتيب
فان لم يكونوا فما للمولى امه ثم لعصبة مولى امه على الترتيب فان لم يكونوا
وكان الاب حيا الاصل فما له لبيت المال

باب الحساب

اعلم ان الحساب اربعة منازل احاد وعشرات ومئون والوف فالاحاد
من واحد الى تسعة والعشرات من عشرة الى تسعين والمئون من مائة
الى تسع مائة والالوف من الف الى تسعة آلاف فالاحاد في الاحاد
آحاد وفي العشرات عشرات وفي المئين مئون وفي الالوف الوف
والعشرات في العشرات مئون وفي المئين الوف وفي الالوف كل
واحد في المئين كل واحد عشرة آلاف وفي الالوف كل واحد مائة الف
والالوف في الالوف كل واحد الف الف وانا اشرح لك ذلك ابوابا
حتى تفهم ان شاء الله تعالى

باب ضرب الاحاد في

الآحاد اعلم ان حقيقة الضرب ومعناه عند اهل الحساب تضعيف احد
العددين بعدد ما في العدد الآخر من الآحاد والواحد ليس بعدد وانما
هو اس الاعداد فواحد في واحد واحد وفي اثنين اثنان وفي عشرة
عشرة واثنان في اثنين اربعة وفي ثلثة ستة وفي اربعة ثمانية وفي خمسة عشرة
وفي ستة اثنا عشر وفي سبعة اربعة عشر وفي ثمانية ستة عشر وفي تسعة ثمانية عشر
وفي عشرة عشرون ثلثة في ثلثة تسعة وفي اربعة اثنا عشر وفي خمسة خمسة عشر

عشرات الالوف في نسخة

وفي ستة ثمانية عشر وفي سبعة احد وعشرون وفي ثمانية اربعة وعشرون
وفي تسعة سبعة وعشرون وفي عشرة ثلثون اربعة في اربعة ستة عشر
وفي خمسة عشرون وفي ستة اربعة وعشرون وفي سبعة ثمانية وعشرون
وفي ثمانية اثنان وثلثون وفي تسعة ستة وثلثون وفي عشرة اربعون
خمسة في خمسة خمسة وعشرون وفي ستة ثلثون وفي سبعة خمسة وثلثون
وفي ثمانية اربعون وفي تسعة خمسة واربعون وفي عشرة خمسون ستة في
ستة ستة وثلثون وفي سبعة اثنان واربعون وفي ثمانية ثمانية واربعون
وفي تسعة اربعة وخمسون وفي عشرة ستون سبعة في سبعة تسعة
واربعون وفي ثمانية ستة وخمسون وفي تسعة ثلثة وستون وفي
عشرة سبعون ثمانية في ثمانية اربعة وستون وفي تسعة اثنان وسبعون
وفي عشرة ثمانون تسعة في تسعة احد وثمانون وفي عشرة تسعون
عشرة في عشرة مائة باب الآحاد
في العشرات اذا ضربت الآحاد في العشرات فرد العشرات الى الآحاد
ثم اضرب الآحاد في الآحاد فما بلغ فخذ لكل واحد عشرة ولكل عشرة
مائة مثاله اذا قيل لك كم خمسة في سبعين فرد السبعين الى السبعة
ثم اضرب خمسة في سبعة يكن خمسة وثلثين فخذ لكل واحد عشرة ولكل
عشرة مائة يكن ثلثمائة وخمسين باب الآحاد
في المئين اذا ضربت الآحاد في المئين فرد المئين الى الآحاد كل مائة

الى احد ثم اضرب الآحاد في الآحاد فما بلغ فخذ لكل واحد مائة ولكل عشرة الفا
مثاله اذا ضربت سبعة في ثمانمائة فاضرب سبعة في ثمانية يكن ستة وخمسين فلك
خمسة آلاف وستمائة باب الآحاد في
الالوف اذا ضربت الآحاد في الالوف فرد الالوف الى الآحاد كل الف الى واحد
ثم اضرب الآحاد في الآحاد فما بلغ فخذ لكل واحد الفا مثاله اذا ضربت ثلثة
في سبعة آلاف فاضرب ثلثة في تسعة يكن سبعة وعشرين فلك سبعة وعشرون الفا
باب العشرات في مثلها اذا ضربت العشرات في العشرات
فردهما كلاهما الى جنس الآحاد ثم اضرب الآحاد في الآحاد فما بلغ فخذ
لكل واحد مائة ولكل عشرة الفا مثاله اذا ضربت خمسين في خمسين فاضرب
خمسة في خمسة يكن خمسة وعشرين فلك الفان وخمسمائة
صح
باب العشرات في المئين اذا ضربت العشرات
في المئين فردهما الى الآحاد ثم اضرب الآحاد في الآحاد فما بلغ فخذ لكل
واحد الفا مثاله اذا ضربت ستين في ستمائة فاضرب ستة في ستة يكن ستة
وثلثين فلك ستة وثلثون الفا باب العشرات
في الالوف اذا ضربت العشرات في الالوف فردهما الى الآحاد ثم اضرب
الآحاد في الآحاد فما بلغ فخذ لكل واحد عشرة آلاف ولكل عشرة مائة
الف مثاله اذا ضربت ثلثين في خمسة آلاف فاضرب ثلثة في خمسة يكن خمسة
عشر فلك مائة الف وخمسون الفا باب المئين
في مثلها اذا ضربت المئين في المئين فردهما الى الآحاد ثم اضرب الآحاد
في الآحاد فما بلغ فخذ لكل واحد عشرة آلاف مثاله اذا ضربت ثلثمائة

في اربعمائة فاضرب ثلثة في اربعة يكن اثني عشر فذلك مائة وعشرون الفا
باب المئين في الالوف اذا ضربت المئين في
الالوف فردهما الى الآحاد ثم اضرب الآحاد في الآحاد فما بلغ فخذ لكل
واحد مائة الف مثل ذلك اربعمائة في ستة آلاف فاضرب اربعة في ستة يكن
اربعة وعشرين فذلك الفا الف واربعمائة الف باب
الالوف في الالوف اذا ضربت الالوف في مثلها فردهما الى الآحاد ثم
اضرب الآحاد في الآحاد فما بلغ فخذ لكل واحد الف الف مثل ذلك اذا قيل
لك كم خمسة آلاف في خمسة آلاف فاضرب خمسة في خمسة يكن خمسة وعشرين
فذلك عشرون الف الف وخمسة آلاف الف باب
ضرب الآحاد والعشرات في مثلها اذا ضربت آحادا وعقودا في مثلها فاضرب العقود
في العقود ثم العقود في الآحاد ثم الآحاد في الآحاد مثال ذلك اذا قيل
كم اثنا عشر في ثلثة عشر فاضرب عشرة في عشرة ثم عشرة في اثنين ثم عشرة في
ثلثة ثم اثنين في ثلثة ثم تجمع ذلك كله فيكون مائة وستة وخمسين وعلى هذا ابدا
باب اصول المسائل وتصحيحها اصول المسائل
سبعة اربعة لا تعول وثلثة تعول فاذا كان في المسئلة نصف وما بقي او نصف
ونصف فاصلها من اثنين واذا كان في المسئلة ثلث وما بقي او ثلث وثلثان
فاصلها من ثلثة واذا كان فيها ربع وما بقي او ربع ونصف وما بقي فاصلها
من اربعة واذا كان فيها ثمن وما بقي او ثمن ونصف وما بقي فاصلها من ثمانية
وهذه الاربعة التي لا تعول واذا كان في المسئلة سدس وما بقي او كان مع
النصف ثلث او ثلثان او سدس فاصلها من ستة وتعول الى سبعة وثمانية
وتسعة وعشرة ولا تعول اكثر من ذلك واذا كان مع الربع ثلث او ثلثان

او سدس فاصلها من اثني عشر وتعول الى ثلثة عشر وخمسة عشر وسبعة عشر ولا تعول
اكثر من ذلك واذا كان مع الثمن ثلثان او سدس فاصلها من اربعة وعشرين وتعول
الى سبعة وعشرين فحسب فان انقسمت سهامها من فريق عليهم فلا تحتاج الى الضرب
وذلك مثل ان يترك الميت امرأة وثلثة اخوة فالمسئلة من اربعة للمرأة الربع سهم
والباقي للاخوة لكل واحد سهم وان انكسر سهامها من فريق عليهم ولم يكن بين عددهم
وسهامهم موافقة بشيء فاضرب عددهم في المسئلة وعولها ان كانت عائلة فما
اجتمع صحت المسئلة منه وذلك مثل ان تترك امرأة واخوين فللمرأة الربع سهم
وللاخوين ثلثة اسهم منكسرة عليهما فاضرب عددهما في المسئلة وهي
اربعة يكن ثمانية منها تصح فاذا اردت القسمة عليهم فلكل من له شيء من
اصل المسئلة مضروب فيما ضربته في المسئلة فللمرأة الربع سهم مضروب في اثنين
يكن اثنين وللاخوين ثلثة اسهم مضروبة في اثنين يكن ستة لكل اخ ثلثة اسهم
وان كان بين عددهم وسهامهم وفق بنصف او ثلث وثلث او ربع
وربع او عشر وذلك من الكسور والاجزاء فاضرب وفق عددهم في المسئلة وعولها
ان كانت عائلة وذلك مثل ان يترك امرأة وستة اخوة فللمرأة الربع سهم والباقي
ثلثة اسهم للاخوة منكسرة عليهم غير ان بين عددهم وسهامهم وفق بالثلث
فاضرب ثلث الستة في المسئلة وهي اربعة يكن ثمانية ومنها تصح فللمرأة الربع
سهم مضروب في اثنين فيكون اثنين وللاخوة ثلثة مضروبة في اثنين يكن
ستة لكل اخ سهم وان انكسر على فريقين او اكثر فان كانت اعدادهم
متساوية فاضرب احد الاعداد في المسئلة وعولها ان كانت عائلة وذلك
مثل ان يترك امرأتين واخوين فللمرأتين سهم منكسر عليهما وللاخوين ثلثة

اسهم منكسرة عليهما فاضرب الاثنين في المسألة وهي اربعة يكن ثمانية ومنها تصح
فللمرأة واحد في اثنين يكون اثنين لكل واحدة سهم وللاخوين ثلثة في
اثنين يكون ستة لكل اخ ثلثة وان كانت الاعداد متماثلة ولا يوافق بعضها
بعضا فاضرب الاعداد بعضها في بعض فما اجتمع اضربه في اصل المسألة
وعولها ان كانت عائلة وذلك مثل ان يترك ثلث زوجات واخوين
فللزوجات سهم منكسر عليهن وللاخوين ثلثة اسهم منكسرة عليهم فاضرب
اثنين في ثلثة يكن ستة ثم اضرب الستة في المسألة وهي اربعة يكن اربعة وعشرين
ومنها تصح المسألة فللزوجات سهم مضروب في ستة يكن ستة لكل واحدة
سهمان وللاخوين ثلثة اسهم مضروبة في ستة يكن ثمانية عشر لكل اخ
تسعة وان كان بين العددين وفق فاضرب وفق احدهما في جميع الاخر
فما اجتمع اضربه في اصل المسألة وعولها ان كانت عائلة وذلك مثل ان
يترك اربع جدات وستة اخوة فلهن سهم ولهم خمسة وبين العددين
وفق بالانصاف فاضرب وفق احدهما في جميع الاخر يكن اثني عشر ثم اضرب
الاثني عشر في المسألة وهي ستة يبلغ اثنين وسبعين ومنها تصح فللجدات سهم
مضروب في اثني عشر يكون اثني عشر لكل واحدة ثلثة وللاخوة خمسة مضروبة
في اثني عشر يكون ستين لكل واحد عشرة وان كان احد العددين جزءا للاخر
حتى اذا اضعفت العدد القليل دفعة او دفعات تبلغ الاكثر من غير زيادة
ولا نقصان فاضرب العدد الكثير في المسألة وذلك مثل ان يترك اربع
زوجات واخوين فلهن سهم ولهما ثلثة اسهم والاثنان داخلان في

اربعة فاضرب الاربعة في المسألة وهي اربعة يكن ستة عشر ومنها تصح فللزوجات
واحد مضروب في اربعة يكون اربعة وللاخوين ثلثة مضروبة في اربعة يكون
اثني عشر لكل اخ ستة وان كان في المسألة ثلثة اعداد مختلفة يوافق
بعضها بعضا فقف احد الاعداد ثم خذ وفق العددين الاخرين بموافقتهما
للعدد الموقوف فما اجتمع اضربه في اصل المسألة وعولها ان كانت عائلة
وذلك مثل ان يترك عشر جدات وخمسة عشر نساء وخمسة وعشرين اخا فللجدات
السدس سهم عليهن لا ينقسم ولا يوافق معنا عشرة وخمسة عشر وخمسة
وعشرون فاذا وقفنا الخمسة والعشرين يكون العشرة والخمسة عشر يوافقان
بالاخماس فرد العشرة الى اثنين والخمسة عشر الى ثلثة ثم تضرب الثلثة في
الاثنين يكون ستة ثم تضرب الستة في الخمسة والعشرين يكون مائة وخمسين
ثم تضرب المائة والخمسين في المسألة وهي ستة يبلغ تسعمائة ومنها تصح فللجدات
سهم مضروب في مائة وخمسين يكون مائة وخمسين لكل واحدة خمسة عشر
وللبنات اربعة مضروبة في مائة وخمسين يكن مائة وخمسين لكل والعصبة
وان كان بعض الرؤس يوافق السهام او كلها وافقت او لا فرد الرؤس
والسهام ثم رددت الرؤس الى وفقها ثم عملت في الاوفاق على حسب ما
مضى في ذلك مثل ان يترك اربعة عشر جدة وثلثين اخا لاب وام وخمسين
اختا لام تصح من الفين وخمسمائة وخمسين ما
معرفة الموافقة بالاجزاء اذا كان معك عددان تريد ان تعلم هل

[illegible]

احدهما جزءا من الآخر وهل بينهما موافقة ام لا فانك تفني الكثير بالقليل فان لم
يفضل من الكثير شيء فان القليل جزء منه مثاله خمسة وخمسة عشر
اذا افنيت الخمسة عشر بالخمسة لم يبق شيء فالخمسة جزء من خمسة عشر وبينهما
دخول لا اختلاف وان يفضل من الكثير شيء دون القليل فافن القليل بالبقية
من الكثير وهكذا حتى تفني احد العددين بالآخر فالذي يفني به سواهما فانه
يجزئه فان لم يفن به ويبقى واحد فلا وفق بينهما مثاله احد وعشرون
وخمسة وثلثون فاسقط احدا وعشرين من خمسة وثلثين يبقى اربعة عشر
فانقصها من احد وعشرين يبقى سبعة فانقصها من اربعة عشر مرتين يفنى
بها فاعلم ان الوفق بينهما بالاسباع لان السبعة افنتهما فان
قيل ستة وعشرين وستة وستين فاسقط الستة والعشرين من الستة
والستين مرتين يبقى اربعة عشر ثم انقص اربعة عشر من الستة والعشرين
فيبقى اثنا عشر فانقصها من اربعة عشر يبقى اثنان ثم يفني اثني عشر بالاثنين
فلا يبقى شيء فيعلم انهما متوافقان في الانصاف
استخراج نصيب كل واحد من الورثة قبل عمل المسئلة اذا كان معك
اعداد لا ينقسم عليها السهام ولا توافقها فان اردت ان تعلم نصيب
كل واحد منهم قبل عمل المسئلة فالعمل في ذلك ان تضرب العدد الذي
تريد ان تعرف ما لكل واحد منهم في الاعداد الباقية بعضها في
بعض فما اجتمع فما هو لكل واحد منهم مثاله اربع زوجات وخمس
جدات وسبع اخوات لاب وثلث اخوات لام فاردت ان تعلم ما لكل

واحدة من الزوجات قبل عمل المسئلة فاضربهن ثم ضرب الاعداد الباقية بعضها
في بعض فيكون مائة وخمسة ثم تضرب المائة والخمسة في نصيب الزوجات وهو
ثلثة تكون ثلثمائة وخمسة عشر فهو ما لكل واحدة من الزوجات واذا اردت
ان تعرف نصيب كل واحدة من الجدات فاضربهن في ضرب الاعداد الباقية
بعضها في بعض فيكون اربعة وثمانين ثم ضربت ذلك في نصيب الجدات وهو
سهمان يكون مائة وثمانية وستين وهو ما لكل واحدة من الجدات وعلى هذا
ابدا وان كانت الاعداد توافق السهام رددت الاعداد الى وفقها ثم
عملت على حسب ما مضى غير انك تضرب الاعداد المجتمعة في وفق نصيب
العدد الموفوق مثاله امراة وست جدات وعشر اخوات لاب واربعة
عشر اخا لام فللمراة ثلثة صحيحة عليها وللجدات اثنان على ستة غير
منقسم ولكن يوافق بالانصاف فرد الستة الى ثلثة وللاخوات للاب
ثمنية على عشرة منكسرة ولكن يوافق بالانصاف فرد العشرة الى خمسة
ولولد الام اربعة يوافق بالانصاف فرد الاربعة عشر الى سبعة
فمعنا سبعة وثلثة وخمسة فاذا اردت ان تعرف ما لكل واحدة من
الجدات فاضربهن ثم ضربت خمسة في سبعة تكون خمسة وثلثين ثم ضربت الخمسة
والثلثين في وفق نصيب الجدات وهو واحد تكون خمسة وثلثين وهو نصيب
كل جدة واذا اردت ان تعرف ما لكل اخت لاب افنيهن ثم ضربت
ثلثة في سبعة تكون احدا وعشرين ثم ضربت ذلك في وفق نصيبهن وهو
اربعة تكون اربعة وثمانين وهو ما لكل اخت وعلى هذا القياس
فاعمل ان شاء الله مسائل الرياضة مسئلة بنت وابن ابن

وبنت ابن تصح من ستة مسئلة ابن ابن وبنت ابن تصح من ثلثة
مسئلة بنت وابنا ابن وبنتا ابن تصح من اثني عشر مسئلة اربع اربعه
اخوات لاب وثلث لام تصح من سبعة عشر مسئلة زوج وخمسة اخوة
واخوات لاب تصح من اربعة وعشرين مسئلة ام وست اخوات لاب
واربع لام تصح من اثنين واربعين مسئلة ثلث بنات واربع اخوات
لاب تصح من ستة وثلثين مسئلة خمس اخوات لاب واربع لام وزوج
تصح من تسعين مسئلة خمس اخوات لاب واربع لام تصح من ستين
مسئلة اربع زوجات واربع جدات واربع اخوات لاب تصح
من اثنين وخمسين مسئلة امراة وابوان واخوان تصح من اربعة
مسئلة زوج وابوان واخوان تصح من ستة مسئلة امراة
وابوان وثلثة اخوة تصح من اربعة مسئلة اربع زوجات
وثلث جدات وخمسة اخوة لام واحدى عشر اختا لاب تصح من
احد عشر الفا ومائتين وعشرين مسئلة اربع زوجات وثمان عشرة
جدة وثمان وثلثون اختا لام وثمانية واربعون اختا لاب تصح من اربع
مائة وثمانية مسئلة ترك ابني عم احدهما اخ لام تصح من اثني عشر
مسئلة ترك امراتين وبنتا وابنتين وثلثين جدة وخمسة بني ابن وعشرين
بنت ابن تصح من خمسمائة وستة وسبعين مسئلة اربع زوجات وبنت
وثلث اخوات لاب وام تصح من ستة وتسعين مسئلة اربع زوجات
وسبعة اخوة وسبع اخوات لاب تصح من مائة واثني عشر مسئلة ترك
احدى وعشرين جدة وخمسة وثلثين بنتا وثلثين اخا تصح من الف ومائتين وستين

مسئلة ترك ثلث زوجات وابوين واخا تصح من اثني عشر مسئلة زوج وثلث
جدات وخمس اخوات لام واحدى عشر اختا لاب تصح من الفين وستمائة وخمسين
مسئلة زوج وثلث جدات وست اخوات لام واربعة وعشرون اختا لاب
تصح من ستين مسئلة ترك امراتين وثلث جدات وخمس اخوات لام وسبع
اخوات لاب تصح من ثلثة آلاف وخمسمائة وستين مسئلة اربعة واربعين
جدة وخمسة وخمسون بنتا وستة وستين اخا تصح من ثلثة آلاف وسبع مائة وتسع
وستين مسئلة ترك سبعة وعشرين جدة وخمسة وسبعين بنتا وخمسة
واربعين اخا تصح من اربعة آلاف وخمسين مسئلة امراة وبنت وثلثة
اخوة منها تصح من ثمانية مسئلة زوج وبنت واخ تصح من اربعة
وعلى هذا القياس فاعرف نصيب مسئلة زوج وبنت وابن ابن تصح من اربعة
مسئلة زوج وبنت وبنتا ابن تصح من اثني عشر مسئلة ترك بنتين وبنت ابن
وابن ابن ابن تصح من تسعة مسئلة ترك بنتين وابن ابن وبنت ابن تصح
من ثلثة مسئلة بنت وبنت ابن وبنت ابن ابن وعم تصح من ستة مسئلة
بنت وبنت ابن وبنت ابن ابن وابن ابن ابن تصح من ثمانية عشر صح

باب الجد والاخوة الجد مع الاخوة
والاخوات من الاب والام او من الاب بمنزلة الاخ فان لم يكن معه صاحب
فرض فله افضل الامرين من المقاسمة او ثلث جميع المال وان كان
معه صاحب فرض فله افضل الامور الثلثة من المقاسمة او ثلث ما
بقي بعد الفرض او سدس جميع المال وولد الاب والام يعادون
ولد الاب مع الجد ثم ياخذون ما حصل في ايدي ولد الاب الا ان يكون اختا

من اب وام فيأخذ تمام النصف والاخ من فيأخذان تمام الثلثين ولا تعول
مسائل الجد الا الاكدرية وهي زوج وام واخت وجد فانها من ستة
وتعول الى تسعة وتصح من سبعة وعشرين مسائل منه جد واخ
تصح من اثنين جد واخت تصح من ثلثه جد واخوان تصح من ثلثه جد واختان
تصح من اربعة جد وثلث اخوات تصح من خمسة جد واربع اخوات تصح من
ستة جد وثلثه اخوة تصح من سبعة جد واربع اخوات تصح من ستة
جد وخمس اخوات تصح من خمسة عشر جد واخت من اب وام واخ من اب
تصح من عشرة جد واخت من اب وام واختان من اب تصح من عشرين
جد واخت من اب وام واخوان واخت من اب تصح من ثلثين جد وام واخت
لاب وام واخ واخت لاب تصح من اربعة وخمسين وهي مخمسة زيد فان
لم يكن معهم ام تصح من ثمنية عشر اذا كان مع الجد صاحب فرض واخوة
واخوات يكون له الباقي في خير الامرين من المقاسمة ومن سدس جميع المال
فاجعل المسئلة من ثلثه فاضربها في مسائل صاحب الفرض ثم اقسم واذا
كانت في المسئلة اخت واحدة من الاب والام واخوة واخوات من الاب
وسكن النصف عليها فاضرب اثنين في المسئلة ثم اقسم جد واربع زوجات
وثلث جدات وسبعة اخوة وسبع اخوات لاب وام تصح من اربع ماية
واثنين وثلثين جد وام واخت تصح من تسعة جد وام واخت من اب وام
واخوان واخت من اب تصح من تسعين جد وامراة وام وبنت ابن
واخت تصح من اربعة وعشرين جدة زوج وام واخ تصح من ستة جد

وام وثلثه اخوة تصح من اربعة وخمسين جد وزوج وام واخت من اب وام
واختان من اب تصح من ستة

باب الجدات

الجدة التي ترث من قبل الام هي التي تدلي الى الميت بالامومة لا بالابوة
والقربى منهن تحجب البعدى ولا تسقط الا بام الميت واما الجدة التي
من قبل الاب فانها ترث سواء تدلي الى الميت بالامومة او بالابوة
وهي تسقط باب الميت وبام الميت والقربى منهن تحجب البعدى ايضا
فاما اذا اجتمعت جدتان في درجة واحدة كام الام وام الاب
فالسدس بينهما سواء فان كانت التي من قبل الام اقرب انفردت بالسدس
وحجبت التي من قبل الاب وان كانت التي من قبل الاب اقرب لم تحجب التي
من قبل الام بل يكون السدس بينهما سواء والوارثة من قبل الام واحدة
ابدا ومن قبل الاب في الدرجة الاولى واحدة وهي ام الاب وفي الثانية
جدتان وهي ام ام الاب وام اب الاب فيكون الوارثات ثلثة واحدة
من قبل الام واثنتان من قبل الاب وفي الثالثة اربع واحدة من قبل
الام وثلث من قبل الاب وعلى هذا ابدا امثلته ام ام ام وام
ام ام اب وام ام اب اب وام اب اب مسئلة ترك جدتيه ام
امه وام ابيه تصح من اثني عشر ترك جدتيه وابا تصح من ستة ترك
جدتي امه تصح من ستة ترك جدتيه وجدتي امه تصح من اثني عشر مسئلة
اذا ترك جدتيه وجدتي ابيه ترك جدتي امه وجدتي ابيه تصح من ثمانية عشر
ترك جدتي امه وجدتي ابي ابيه تصح من ستة ترك جدتي ابيه وجدتي
ام امه

تصح من ثمانية عشر ترك جدتي ام امه وجدتي ام ابيه تصح من اثني عشر ترك
جدتي ام امه وجدتي ام ابيه وجدتي ابي ابيه تصح من اربعة وعشرين

باب المناسخات

اذا مات انسان ولم تقسم تركته حتى مات بعض ورثته فصحح مسئلة الميت الاول ثم صحح مسئلة
الميت الثاني ثم انقسم تركة الثاني على مسئلته فان انقسمت فقد صحت المسئلتان
مما صحت منه مسئلة الميت الاول مثاله زوج واختان من اب لم تقسم
الميراث حتى ماتت احدى الاختين وخلفت زوجا واختا فالمسئلة الاولى
من سبعة للزوج ثلثه ولكل اخت سهمان والمسئلة الثانية من اثنين
والتركة سهمان للزوج سهم وللاخت سهم فقد صحت المسئلتان من
سبعة للزوج الاول ثلثه وللاخت ثلثه وللزوج الثاني سهم وان لم
تنقسم تركة الميت الثاني على مسئلته ولكن يوافقها فاضرب وفق مسئلته
في مسئلة الميت الاول فما اجتمع صحت منه المسئلتان مثاله زوج وام
واخ من اب ثم مات الزوج وترك اخوين من ام واختين من اب فالمسئلة
الاولى من ستة ومات الزوج عن ثلثه ومسئلته تصح من ستة فبين مسئلته
وتركته وفق بالثلث فاضرب اثنين في ستة يكن اثني عشر ومنها تصح
فكل من له شيء من المسئلة الاولى مضروب في وفق المسئلة الثانية وكل
من له شيء من الثانية مضروب في وفق تركة الميت فللام من الاولى سهمان
مضروبان في اثنين يكون اربعة وللزوج سهم مضروب في اثنين يكون اثنين
وللاخوين من الام من المسئلة الثانية سهمان مضروبان في وفق تركة الميت
الثاني وهو واحد يكون اثنين وللاختين اربعة في واحد اربعة لكل اخت

سهمان وان لم تنقسم تركة الميت الثاني على مسئلته ولا يوافقها فاضرب جميع
مسئلته في المسئلة الاولى ثم كل من له شيء من الاولى مضروب في الثانية وكل
من له شيء من الثانية مضروب في تركته مثاله ابنان وبنتان ثم مات
احد الابنين وترك ابنا وبنتا فالمسئلة الاولى من ستة ومات احد الابنين
عن سهمين ومسئلته من ثلثه فتركته لا تنقسم على مسئلته ولا توافقها
فاضرب ثلثه في ستة يكن ثمانية عشر ومنها تصح فللابن من المسئلة الاولى
سهمان مضروبان في ثلثه يكون ستة وللبنتين كذلك لكل واحدة
ثلثه وللابن من المسئلة الثانية سهمان مضروبان في التركة وهي اثنان
يكون اربعة وللبنت سهم في اثنين يكون اثنين فصحت المسئلتان
من ثمانية عشر وكذا لو مات ثالث اورابع واكثر عملت على هذا
النحو تصحيحها ان شاء الله تعالى مسائل منها زوج وام واخت
لاب ثم ماتت الاخت وخلفت زوجا وابنا تصح من اثنين وثلثين ترك
ابوين وابنتين ثم ماتت احدى البنتين وتركت زوجا ومن في المسئلة
تصح من اربعة وخمسين فلو كان الميت الاول امرأة تصح من اثنين واربعين
ترك ابوين وبنتين ثم ماتت احدى البنتين وتركت هؤلاء تصح من اربعة
وخمسين وان كان الميت الاول امرأة تصح من ثمانية عشر امرأة وابوان
وبنتان ثم هلكت المرأة وتركت زوجا وابوين وابنتين تصح من مائة
وخمسة وثلثين وان ماتت المرأة ولكن مع الام وتركت زوجا
وبنتين وابوين تصح من اربع مائة وخمسة فان مات الاسفل

الام وترك امراة وابوين وبنتي ابن تصح من سبعمائة وتسعة وتسعين
زوج وثلث عمات وابوان ثم مات الاب ترك ابويه وامراة تصح من
تسعين فان ماتت الام بدل الاب وتركت زوجا وابوين تصح من
خمسة واربعين هو ابوان وابنان وبنتا فمات الابن وترك امراة
وابوين وابني ابن وبنتا ابن تصح من سبعمائة وعشرين فان ماتت
الام بدل الابن وتركت زوجا وابوين وابني ابن تصح من ثلثمائة
وستين ترك ثلث اخوات متفرقات وامًا ثم ماتت الاخت من الاب
والام وتركت هؤلاء الورثة ثم ماتت الام وتركت زوجا وبنتا تصح
من ثمانية واربعين هو ترك ابنين وبنتا ثم مات احدهما وترك امراة
وابنا ثم مات الآخر وترك بنتا واختا تصح من عشرين هو ترك
ابنا وبنتا وابوين ثم مات الابن وترك امراة وبنتا واختا
وجدة ثم ماتت الام وتركت امًا وزوجا وهو الاب الاول وبنت
اخرى هي بنت الميت الاول وبنتا ابن اسفل منها وهي بنت الميت الثاني
تصح من اربعة وخمسين هو ترك امراة وبنتين وابوين ثم ماتت
المراة وتركت اما وجدتين وبنتين ثم ماتت احدى البنتين وتركت جدتين
وجدا واختا وزوجا ثم ماتت البنت الاخرى وتركت زوجا
وابنا وجدتين وجدا تصح من ثلثمائة واربعة وعشرين

باب ـــــ ميراث الخناثى الخنثى المشكل

يعطى من الميراث ما تيقن ويوقف الباقي فاذا مات ابوه ولم يخلف ولدًا
غيره دفع اليه ما للبنت وهو النصف ووقف الباقي فان بان انه ذكر
دفع اليه وان بان انه انثى دفع الى العصبة وان خلف خنثيين اعطى كل
واحد منهما ثلث المال لجواز ان يكون احدهما انثى والآخر ذكرا فان كانوا
ثلثة اعطى كل واحد خمس المال لجواز ان يكون واحد منهم انثى والآخران ذكرين
وان كانوا اربعة اعطى كل واحد سبع المال وان خلف ابنا ذكرا وخنثى
اعطى الذكر نصف المال واعطى الخنثى ثلث المال وان كان معهما ذكر آخر
اعطينا الذكرين ثلثي المال والخنثى خمسه وان كان معه ذو فرض كاحد
الزوجين اعطينا فرضه لانه لا يختلف بالذكر والانثى ولو كان معه
ابو الميت اعطينا الاب السدس بالفرض والخنثى النصف ووقف الثلث بينهما

باب ـــــ المجوس اذا تزوج المجوسي بنته ثم
مات وتحاكموا الينا ورثناها بالسبب ولا نورثها بالنكاح فان
ولدت له منه بنتا فهي بنته وبنت بنته وهي اخت امها من ابيها فاذا
ماتت عنها البنت ورثتها امها بالامومة ولم ترث بالاخوة واذا
ماتت الام ورثتها بنتها بالسبب واذا تزوج امه ثم مات ورثت بالامومة
واذا خلف امًا هي اخته واختا كان للام الثلث ولم تحجب بكونها اختا
مع الاخت الاخرى

باب ـــــ ميراث ولد الزنا
اذا اتت المراة بولد من الزنا توارثا بقرابة الام دون قرابة الاب

وكذلك اذا كانا توأمين في نكاح ونفاهما الزوج باللعان واذا نفى رجل
ولده باللعان انتفى عنه نسبه واذا مات احدهما لم يرثه الآخر ويرث
من الولد لامه الثلث ان لم يكن له اخوة منها فان كان له اخوان فصاعدا
منها ورثت السدس وكان للاخوين الثلث والباقي لبيت المال

باب ميراث الغرقى اذا مات انسان او
غرق وجم اكثر تحت هدم او قتلوا في حرب ولم يدر ايهما مات قبل صاحبه فانهما
لا يتوارثان بل يكون مال كل ميت منهما لورثته مثاله امرأة
وزوجها ولهما ابن غرقوا جميعا وللزوج ابن آخر وللمرأة ابن لها
آخر ليس من زوجها فللمرأة من زوجها الميت الربع وما بقي فلعصبته
ولابن المرأة الميتة جميع ما خلفته المرأة وللابن ميراث كل واحد
من اخوته الثلث السدس وما بقي فلعصبته

باب الولاء اذا مات العبد المعتق ولم
يترك رحما فالميراث للمعتق ولا فرق بين ان يكون المولى رجلا او امرأة
ولذلك لو كان له ذو فرض فما بقي يكون للمولى وان لم يكن المولى موجودا
كان الميراث لعصبته الذكور دون الاناث الاقرب فالاقرب مثاله
اذا كان للمولى ابن وبنت كان الميراث للابن دون البنت ولو كان له ابن
واب كان الميراث للابن دون الاب واذا كان له اخ وجد كان
الاخ اولى من الجد في اصح القولين واذا كان له ابنا عم احدهما اخ
من ام فهو اولى واذا اعتق رجل عبدا ومات الرجل وخلف ابنين

ثم مات احد الابنين وخلف ابنا ثم مات المعتق كان الميراث لابن سيده دون
ابن ابنه وهذا معنى قوله صلى الله عليه وسلم الولاء للكبر واذا اعتق رجل
امته فتزوجت بعبد فاولدها كان الولد حرا ويكون ولاؤه لمولى امه
فان اعتق ابوه انجر ولاء الولد الى مولى ابيه واذا تزوج عبد بامة فاتت
بولد كان مملوكا لمولى الام فان اعتق المولى الامة وولدها كان له عليهما
الولاء فان اعتق الاب لم ينجر الولاء الى مولى ابيه واذا كانت حاملا عند العتق
فولدت لدون ستة اشهر عتق تبعا لامه ولا ينجر عنه الولاء وان اتت به
لاكثر من ستة اشهر ثبت عليه الولاء لمولى امه فاذا اعتق ابوه انجر الولاء
الى مولى ابيه ولو كان الزوج ابانها بالطلاق ثم اعتقت واتت بولد الى اربع سنين
من حين الفرقة الحقناه به وكان الولاء لمولى الام واذا اعتق الاب لم
ينجر الولاء واذا كان الاب حر الاصل والام معتقة لم يثبت الولاء على الولد
وان كان الاب معتقا والام حرة الاصل ففي ثبوت الولاء على الولد وجهان
واذا تزوج عبد بمعتقة فاتت بولد فلما بلغ واسلم اشترى اباه عتق عليه ولا
يجر ولاء نفسه عن موالي امه واذا تزوج عبد بمعتقة فاتت بولد فلما بلغ ابتاع
عبدا واعتقه ثبت له عليه الولاء ثم ان هذا العبد المعتق اشترى ابا معتقه
فانه يجر الولاء الذي على معتقه من موالي امه الى نفسه فيكون لهذا الولد
على عبده ولاء ويكون لعبده عليه ولاء بولائه على ابيه وهما كالمشتركين
في النسب يرث كل واحد منهما عن صاحبه واذا تزوج حر بمعتقة فاولدها
ولدا وابواه معتقان فقد اجتمع في حق هذا الولد مولى امه ومولى ام

ومولى الى امه فالولاء لمولى الجد ثم لعصبته ثم لبيت المال ولا يرجع الى
مولى الام ولا الى مولى ام امه لان بيت المال عصبة لمولى الجد اذا لم
يكن عصبة من جهة النسب والولاء واذا ترك مولى امه ومولى ام امه
وجده مملوك فالولاء لمولى امه في ظاهر المذهب واذا تزوج عبد بمعتقة
فاولدها ابنتين فاشتريا اباهما عتق عليهما وجرت كل واحدة الى
نفسها نصف الولاء الذي على اختها وبقي لمولى الام على كل واحدة
نصف الولاء فان مات الاب كان ماله لهما الثلثان بالفرض والثلث
بالولاء فان ماتت احداهما بعد الاب كان لاختها النصف بالنسب والربع
بالولاء ويكون الربع لمولى الام وان ماتت احداهما قبل الاب كان
ماله لها فان مات الاب بعدها كان للبنت الباقية النصف بالنسب والربع
بالولاء والربع لانها مولاة الاب ويبقى الربع لمولى الام واذا اشترت
احداهما كان لها الولاء على ابيها وجرت ولاء اختها وكان
عليها الولاء لمولى امها ايضا فان اشتريا اباهما ثم اشترت احداهما الاب
والجد فمات الاب كان ماله بين ابنتيه وابيه فان مات الجد بعد ذلك
كان ماله بين ابنتي ابنه لاحدهما وهي التي اشترته مع اختها سبعة وللاخرى
خمسة ثلث بنات احرار لهن ابوان واخ مماليك فاشترت الكبرى والوسطى
اباهما ثم اشترت الكبرى والصغرى الاب والاخ فعتق ثلثه على اخته الثلث
ولم يقوم الباقي عليها لاعسارها واعتقته اختاه ثم اشترى الاب والابن
والبنات امهم عتق نصيب الاولاد منها ثم اعتق الابن نصيبه فاذا مات

الاب اولا ورثه اولاده بالنسب دون اخيهم لانه ما مات منه حين ملكه حر امنها
فاذا مات الابن بعد ذلك ورث الام السدس والاخوات الثلثين بالفرض
وبقي السدس ثلثاه للكبرى والصغرى لانهما اعتقتا ثلثيه وبقي ثلث السدس
لمولى الاب وهما الكبرى والوسطى وتصح المسالة من ستة وثلثين واذا
ماتت الام فللبنات الثلثان بالنسب ولهن اخماس الثلث الباقي بالولاء وبقي
خمسا ذلك احدهما لمولى الاب والاخر لمولى الاخ وهما اختاه والكبرى
والصغرى منه ثلثاه وثلثه للكبرى والوسطى وتصح المسالة من تسعين
ابن وبنت اشتريا اباهما ثم اشترى الابن عبدا واعتقه فمات الاب كان
ماله لهما بالنسب ثم مات العبد كان ماله للابن بولائه دون اخته لانه
عصبة المعتق وان مات الابن بعد الاب وترك بنتا كان للبنت النصف
والباقي للاخت فان مات الاب بعده فقد خلف بنتا وبنت ابن فللبنت النصف
بالنسب ولبنت الابن السدس وبقي ثلث المال يكون نصفه للبنت بالولاء لانه ربع
ونصفه لاختها وهي مولاة اختها في النصف لان الولاء الذي ثبت على الاب
الابن فيرث بذلك نصف الباقي لانها مولاة المولى ويكون الباقي لبيت المال
وتصح المسالة من اثني عشر اخوان حران من اب وام وابواهما مملوكان
فاشترى احدهما الاب والاخر الام كان لهما الثلثان بالنسب من مال كل
واحد من الابوين والباقي من مال كل واحد منهما لمعتقه فان مات احدهما
الاخر ورث الاخر جميع ماله النصف بالنسب والباقي بالولاء وان اشتريا
اباهما ثم اشترى الام اباهما فاعتقه فماتت الام ثم الاب ثم ماتت احداهما
كان للباقية نصف مال الميتة بالنسب والنصف الباقي بالولاء لانها مولاة

نصف مولاهما وذلك لأن للأم عليهما الولاء بإعتاقها أباهما ولكل واحد منهما مولاه
مولاه الآخر في النصف والباقي لبيت المال فإن اشترت الأم مع أحد
ابنيهما مات الأب والأم ثم مات أحدهما ورثه الآخر النصف
بالنسب والربع للأخوين والربع الآخر كانت الأم تستحقه بولائها وهذه
الباقية مولاة نصف الأم فيأخذ نصف ذلك والباقي لبيت المال وإذا
اشترى ذمي عبدًا ذميًا فأسلم العبد وأعتقه ثم لحق الذمي
بدار الحرب فسبي فاشتراه العبد المعتق فأعتقه ثبت لكل واحد منهما
الولاء على صاحبه فإن أسلم الذمي ومات ورثه العبد المعتق
وإن مات العبد ورثه الذمي إن كان ذميًا وإن اشترى العبد وآخر
معه وأعتقاه وأسلم ومات كان ماله للعبد وشريكه فإن مات
العبد بعد ذلك كان نصف ماله لشريكه لأنه مولى نصف مولاه وكان
الباقي لبيت المال فإن ترك بنت مولاه ومولى أبيه كان المال للبنت
المال له

ميراث الحمل إذا مات إنسان

وخلف حملًا وورثة غيره وطالبوا الميراث ينظر فإن كان الوارث ممن
يحجب كالأخ والعم أو ممن لا يحجب ولكن يتغير نصيبه كالابن والبنت
فإنه لا يدفع إليه شيء من الميراث وإن كان ممن له فرض لا يحجب عنه
به

قسمة التركات إذا خلف الميت شيئًا

يجوز قسمته كيلًا أو وزنًا وأردت قسمته فصحح الفريضة على الورثة
ثم اضرب سهام كل واحد من الورثة في عدد التركة فما اجتمع فاقسمه على

الفريضة فما خرج فهو نصيب الذي ضربت سهامه مثاله زوج وأم وأخوان
من أم وأختان من أب وأم وترك الميت خمسة عشر درهمًا فالمسألة تصح من عشرة
للزوج ثلاثة وللأم سهم وللأخوين سهمان وللأختين أربعة أسهم فاضرب
سهام الزوج في التركة تكن خمسة وأربعين واقسم ذلك على المسألة وهي عشرة
يخرج له أربعة دراهم ونصف وللأم سهم مضروب في التركة يكون خمسة عشر
فاقسمه على المسألة يخرج لها درهم ونصف وللأخوين سهمان مضروبان
في التركة يبلغ ثلاثين يخرج لهما ثلاثة دراهم وللأختين أربعة مضروب في
التركة يبلغ ستين يخرج لهما ستة دراهم وإن شئت قسمت التركة على
المسألة يخرج القسم درهم ونصف ثم اضرب ذلك في سهام كل واحد فما
اجتمع فهو نصيبه فإذا ضربته في سهام الزوج كان أربعة ونصفًا
وإن ضربته في سهام الأم كان درهمًا ونصفًا وإن ضربته في سهام
الأخوين كان ثلاثة وإن ضربته في سهام الأختين كان ستة وإن كان
في التركة كسر فبسط الصحاح على ذلك الكسر ثم عملت المسألة على نحو ما ذكر
مثاله إذا كانت المسألة بحالها والتركة خمسة عشر درهمًا ونصف فبسط
الدراهم أنصافًا فتكون أحدًا وثلاثين فاضرب سهام الزوج وهي ثلاثة
في أحد وثلاثين تكن ثلاثة وتسعين واقسم ذلك على المسألة وهي عشرة يخرج
له أربعة وثلثان [illegible] وعلى هذا قسمة الباقين وإن كانت التركة
مما لا يستقيم مثل عبد أو دار أو ثوب جعلت بين الورثة على قدر سهامهم
فإن صولح بعض الورثة على شيء من التركة بعينه فأسقط سهامه من

المسئلة ثم اقسم باقي التركة على من بقي من الورثة على سهامهم مثل له اذا
كانت المسئلة بحالها و التركة اربعة عشر درهما و ثوبا فاخذ الزوج الثوب
بجميع ميراثه فاسقط سهامه و هي ثلثة من المسئلة و هي عشرة يبقى سبعة ثم
اقسم اربعة عشر درهما على سبعة يخرج لكل سهم اثنان فللزوج
ثلثة بستة و هي قيمة الثوب فجميع ما خلف عشرون درهما مع قيمة
الثوب فان قيل اخذ بعض الورثة نصيبه كذا لم كانت التركة فانظر
كم سهام الاخذ فان كان سهما واحدا فاضرب جميع ما اخذ في المسئلة فما
اجتمع فهو مبلغ التركة وان كان نصيبه سهمين فاضرب نصف ما اخذ في
المسئلة وان كان نصيبه ثلثة اسهم فاضرب ثلث ما اخذ في المسئلة وعلى
هذا ابدا مثل له امراة و جدة و اخت لاب و ام و ابن عم فاخذ ابن
العم بحصته عشرة دراهم واردت ان تعرف مبلغ التركة فانه اخذ بسهم واحد
فاضرب ما اخذ و هو عشرة في المسئلة و هي اثنا عشر تكن مائة وعشرين و هو
جميع التركة فان اخذت الجدة بحصتها عشرة فقد اخذت بسهمين فاضرب
نصف ما اخذت و هو خمسة في المسئلة تكن ستين و ان اخذت الاخت بحصتها
عشرة فقد اخذت بستة اسهم فاضرب سدس ما اخذت و هو واحد و ثلثان
في المسئلة تكن عشرين و ان كانت ضربت ما اخذ كل واحد منهم في المسئلة فما
بلغ قسمته على سهامه مثل له زوج و ثلث اخوات متفرقات فاخذ
الزوج بميراثه ستين فاضرب الستين في المسئلة و هي ثمانية تكن اربع مائة و ثمانين
فاقسمها على سهامه و هي ثلثة يخرج القسم مائة و ستين فذلك جميع التركة
فان قيل اخذ بعض الورثة بنصيبه دينا كان له على مورثه كذا

كانت التركة كم فصحح الفريضة على الورثة ثم الق منها نصيب صاحب الدين وانظر ما يكون له
الجميع الذي يعلم انه اخذ من المال الذي قال بصفته فاضرب ما يكون له بضعف وهو اثنان
فما معي من الفريضة فما بلغ فهو المال ثم ترجع الى نصيب صاحب الدين فترده على حاله ثم
يرجع من الاثنين واحد فاضرب ما بقي في الفريضة وزده ما زاد على الفريضة وكذلك
افعل في الاثلاث الارباع و الاخماس و جميع الاجزاء مثاله ابنتان و ابوان
فاخذت احدى الابنتين نصيبها ودينا كان لها على ابيها نصف المال فالق نصيبها من
الفريضة فيبقى اربعة ثم اضرب ما له النصف و هو اثنان في اربعة تكن ثمانية و هو
المال فخذ نصيبها و ثلثي من اثنين واحدا و نضربه واحدا في الفريضة و هي ستة
فما زاد على ستة فهو الدين اخذت منها و هو سهمان فان قيل اخذت الدين سهمان
خمسي المال فاضرب خمسة في اربعة تكن عشرين ثم الق من خمسة خمسيها بقي ثلثة فاضربها
في ستة تكن ثمانية عشر و هي الفريضة والدين ما زاد عليها و هو سهمان و نصيبها ستة
فذلك ثمانية و هو خمسا عشرين فان قال اخذت ثلثة اخماس المال فاضرب
خمسة في اربعة يبلغ عشرين و القي سهمان من الخمسة اضربها في ستة يبلغ اثني عشر و هي
الفريضة والدين ثمانية و النصيب اربعة فذلك ثلثة اخماس عشرين فان قال
اخذت الام اربعة اسباع المال فالق نصيبها و هو واحد واضرب سبعة في
خمسة يبلغ خمسة وثلثين ثم الق من السبعة اربعة واضرب ثلثة في الفريضة يبلغ ثمانية
عشر نصيبها ثلثة والدين سبعة عشر فذلك عشرون و هي اربعة اسباع خمسة وثلثين
فان قال ترك عشرين درهما و ثوبا فاخذت احدى البنتين الثوب و ردت دراهما
على الورثة فرد على العشرين درهما و اضرب نصيبها خمسة في احد و عشرين فذلك
اثنان و اربعون فاقسمها على اربعة و هو ما بقي من الفريضة فذلك عشرة و نصف

فرد بها على الواحد والعشرين فبلغ اثنين وثلثين ونصفا وقيمة الثوب اثنا عشر
ونصف ولها من ذلك عشرة ونصف فرد تسع قيمة الثوب درهما فان
اخذت الام الثوب ورددت درهمين فرد ثلثي العشرة درهمين ثم اضرب
نصيبها واحدا في اثني عشر واقسمها على ما بقي من الفريضة وهو خمسة
فذلك اربعة وخمسان فردها على الدرهمين الذين ردت على العشرين
او فذلك ستة وعشرون وخمسان ولها من اربعة وعشرين اربعة ولها
من درهمين وخمسين خمسا درهم فرد تسع قيمة الثوب درهمين ان
قيمته كانت ستة وخمسين وبها ما زاد على العشرين فان فضل احد
احدى البنتين ورادوها درهمين فانقص من العشرين درهمين ثم اضرب نصيبها
في اثني عشر واقسمها على اربعة فذلك سبعة وضمها الى اثني عشر فما زاد على
العشرين من قيمة الثوب وهو سبعة دراهم فلها سبعة وعشرين تسعة وقد ردتها
درهمين صار لها تسعة فان اخذت الام ورادت ثلثة دراهم فالق ثلثة من
عشرين واضرب نصيبها وهو واحد في سبعة عشر واقسمها على ما بقي من الفريضة
وهو خمسة فذلك ثلثة دراهم وخمسان فردها على سبعة عشر يكن عشرون
وخمسان فالقيمة ما زاد على العشرين وهو خمسا درهم ولها من ثمانية عشر
ثلثة ولها من درهمين وخمسين خمسان وقد ردت ثلثة دراهم على قيمة الثوب

باب الوصايا اذا اوصى باكثر من ثلث ماله

ولم تجز الورثة ما زاد على الثلث قسم الثلث على قدر وصاياهم والباقي
على الورثة فان انقسم عليهم صح وان لم ينقسم ولم يوافق فاضرب مخرج الثلث
في عدد الوصايا فما بلغ فانظر فيه فان صح ثلثه على الموصى لهم والثلثان على
الورثة فقد صحت المسألة منه مثاله اوصى لرجل بثلث ماله ولآخر بربع ماله

وخلف ابنين فاقل شيء له ثلث وربع اثنا عشر ربعه وثلثه سبعة وثلثه على
سبعة لا ينقسم فاضرب مخرج الثلث وهو ثلثة في عدد الوصيتين وهو سبعة يبلغ
احدا وعشرين ومنها تصح وان انكسر سهام اهل الفريضة عليهم فاضرب ذلك في
مسألة الورثة فما بلغ فمنه تصح المسألة مثاله اذا كانت المسألة بحالها وخلف
خمس بنين فقد علمت ان المسألة من احد وعشرين للموصى لهما سبعة صحيحة عليهما وللبنين
اربعة عشر لا تصح عليهم فاضرب عددهم وهو خمسة في احد وعشرين يبلغ مائة
وخمسة ومنها تصح فان قيل امرأة ماتت وتركت ابنين وابوين واوصت
لرجل بثلث مالها ولآخر بخمس مالها فاصل الفريضة من ستة واقل عدد له خمس
وثلث خمسة عشر ثلثه وخمسه ثمانية والباقي سبعة على ستة منكسر فاضرب الستة
في خمسة عشر يكن تسعين ومنها تصح فقيل كل من له شيء من خمسة عشر مضروب
في ستة وكل من له شيء من ستة مضروب في سبعة فلصاحب الثلث خمسة مضروب
في ستة يكون ثلثين ولصاحب الخمس ثلثة مضروب في ستة يكون ثمانية عشر وللبنين
اربعة من ستة مضروب في سبعة يكون ثمانية وعشرين وللابوين سهمان مضروب
في سبعة يكون اربعة عشر هذا اذا اجازت الورثة الوصية فاما اذا لم يجيزوا
فاقل شيء له الثلث ثلثة وكان سهمان منها من خمسة عشر لو اجازوا فنسبة ولها من
الثلثة سهم وهي على ثمانية منكسرة وللبنين والابوين سهمان على ستة منكسر عنزلين
بين الستة والاثني وفق بالنصف فاضرب ثلثة في جميع الاجزاء وهي عشرة يكن
اربعة وعشرين ثم اضرب ذلك في الفريضة وهي ثلثة يكن اثنين وسبعين فكل من له
شيء من الثلثة مضروب في اربعة وعشرين فللموصى لهما سهم مضروب في اربعة وعشرين
يكون اربعة وعشرين فاقسمه على ثمانية يخرج لكل سهم من الثمانية المقسومة عليها

ثلثه فلصاحب الثلث لو اجازوا في خمسة عشر خمسه فاضرب ثلثه في خمسه يكن خمسة عشر
فلصاحب الخمس منه ثلثه فاضرب ه في ثلثه يكن تسعه والباقي ثمانيه واربعون اقسمه
على سته تخرج للسهم ثمانيه فللبنتين اربعه في سته يكون اربعة وثلثين وللابوين
سهمان يكون ستة عشر . واذا اوصى لرجل بمثل نصيب ابنه وله ابن وبنت فان
اجازوا فالمسئلة من خمسه للابن سهمان وللموصى له سهمان وللبنت سهم وان
لم يجيزوا فالمسئلة من تسعه للموصى له الثلث ثلثه وللابن اربعه وللبنت سهمان
وان اجاز احدهما ومنع الآخر فاضرب مسئلة الاجازة وهي خمسه في مسئلة
المنع يكن خمسة واربعين فمن اجاز ضربت نصيبه من مسئلة الاجازة في مسئلة
المنع يكن خمسة واربعين ومن لم يجز ضربت نصيبه من مسئلة المنع في مسئلة
الاجازة فان كان الابن اجاز فنصيبه من مسئلة الاجازة سهمان مضروبان
في مسئلة المنع وهي تسعه فتكون ثمانية عشر ونصيب البنت من التسعه سهمان
مضروبان في مسئلة الاجازة فتكون عشرة فيصير لهما ثمانية وعشرون وبقي
سبعة عشر يكون للموصى له وكذلك تفعل في كل ما يرد من اجازة بعض الورثه
ومنع بعض . واذا اوصى لرجل بجميع ماله ولآخر بنصف ماله فان اجاز
الورثه ذلك قسم المال بينهما على ثلثه للموصى له بالجميع سهمان وللآخر
سهم . ولو اوصى لرجل بالجميع ولآخر بالثلث كانت القسمة من اربعه
وكذلك اذا اوصى لرجل بالجميع ولآخر بالربع كانت القسمة من خمسه وان لم تجز
الورثه فالثلث في هذا الحكم كالجميع . واذا اوصى بثلث ماله لزيد
وبمائه من الثلث لعمرو وما بقي بعد المائه من الثلث لبكر فاجعل للموصى له بالثلث
جزءا وللآخر جزءا ثم لا يكون حال الثلث من ثلثه اقسام اما ان يكون مايه او ما بين
او ثلثمايه فان كان مائه كان بين زيد وعمرو نصفين ولا شي لبكر وان
كان الثلث مايتين جعل لزيد جزء وللآخر جزء يعني لزيد وبكر الا انه يستحق بكر الا في
الوصيه بعد المائه ولو كان الثلث ثلثمايه اعطي زيد مايه وخمسين وعمرو مايه
وبكر خمسين . باب المسايل الملقبات
المسئله الاولى تسمى المشركه والحماريه وهي زوج وام واخوان من الام
واخ من الاب والام وسميت المشركه لان الاخ من الاب والام يشارك الاخوين
من الام ولقبت حماريه لان الاخ من الاب والام لما اسقط قال يا امير المؤمنين
هب ان ابانا كان حمارا السنا امنا واحده فابطل الشركه بينهما فان قيل
خلف ابني عم احدهما اخ من الام والآخر زوج قلنا هذا منقوض وقد قيل
هذه المشركه لان الجد قامت مقام الام . المسئله الثانيه المباهله
وهي زوج وام واخت لاب وام حدثت هذه المسئله في ايام امير المؤمنين عمر بن الخطاب
رضي الله عنه فعالها وفيها الصحابه فقال العباس اقسموا المال على مبلغ سهام الورثه
فصوبوا رايه فلما قبض عمر رضي الله عنه انكر ابن عباس ذلك فقيل له هلا ذكرت هذا لعمر بن
الخطاب رضي الله عنه فقال هبته وكان امرا مهيبا فقيل له فهذا الآن فقال
من شاء باهلته ان الله لم يجعل في المال نصفا ونصفا وثلثا هذان النصفان قد
ذهبا بالمال فاين موضع الثلث فلهذا سميت المباهله . المسئله الثالثه الغراء
والمروانيه وهي زوج وست اخوات متفرقات وكانت المراه من بني امية وزوجها
من بني مروان فاراد الزوج ان ياخذ نصف المال فسالوا فقهاء الحجاز فقالوا له
الثلث فسميت الغراء لاشتهارها بينهم وقيل كان اسم الميت الغراء فنسبت المسئله
اليها وقيل الغراء والي زوجها آخر فقيل المروانيه . المسئله الرابعه
ام الفروخ والشريحيه وهي زوج وام واختان من اب وام واختان من ام سميت
ام الفروخ لكثرة السهام العايله فيها وسميت شريحيه لانها كانت في ايام شريح

بالحماريه

مضى فيها للزوج ثلثه من عشرة وكان يلقى العقبة فيقول ما تقول في رجل مات وزوجته
ولم يترك ولدا ولا والدا فيقول له النصف فيقول والله ما اعطيت نصفا ولا ثلثا ولا
الحجر شيئا فلقبه الرجال ذات يوم فقال اذا امتنع كرساحكما حاكما واذا رأيتك
رأيت رجلا فاجرا لا نك تتبع الشكوى وتكتم الفتوى المسئلة الخامسة
ام الارامل والدينارية وهي ثلث زوجات وجدتان واربع اخوات لام وثمان
اخوات لاب وام سميت ام الارامل لان الورثة كلهن اناث وسميت الدينارية
لانها يقال في المعاياة مات شخص وخلف سبعة عشر امرأة من اجناس مختلفة وترك
سبعة عشر دينارا صار لكل امرأة دينار المسئلة السادسة المنبرية
وهي امرأة وابوان وابنتان سميت المنبرية لان عليا رضي الله عنه سئل عنها وهو
يخطب بالكوفة فقال صار ثمنها تسعا ومضى في الخطبة المسئلة السابعة
الدينارية وهي امرأة وام وابنتان واثنا عشر اخا واخت لاب وام فيقال
ان امرأة قالت لعلي رضي الله عنه ان اخي من ابي وامي مات وترك ستمائة درهم
فدفع الي درهما فقال علي رضي الله عنه لعل اخاك خلف امرأة واما وابنتين
واثني عشر اخا واختا لاب وام فقال نعم فقال استوفيت حقك المسئلة الثامنة
وهي مسئلة الامتحان وهي اربع نسوة وخمس جدات وسبع بنات وتسعة اخوة
سميت مسئلة الامتحان لانه يقال مات رجل وخلف ورثة عدد كل فريق منهم
اقل من عشرة فلم يصح مسئلتهم الا من ثلثين الفا ومائتين واربعين سهما
المسئلة التاسعة الخرقاء وهي ام واخت وجد سميت الخرقاء لكثرة
اختلاف الناس فيها فعلى قول ابي بكر ومن تابعه المسئلة من ثلثة للام الثلث والباقي
للجد وتسقط الاخت وعلى قول عمر ومن تابعه المسئلة من ستة للاخت ثلثة وللام سهم
وللجد سهمان وفي قول عثمان ومن تابعه المسئلة من ثلثة للام الثلث والباقي بين الجد

والاخت نصفان ولهذا سميت مثلثة عثمان وفي قول علي ومن تابعه المسئلة من ستة
للام الثلث والباقي بين الجد والاخت للذكر مثل حظ الانثيين وفي قول ابن مسعود
في احدى الروايات عنه المسئلة من اثنين وتصح من اربعة للاخت النصف والباقي
بين الام والجد نصفان وفي قول زيد ومن تابعه المسئلة من ثلثة وتصح من
تسعة للام الثلث والباقي بين الجد والاخت للذكر مثل حظ الانثيين
المسئلة العاشرة مربعة ابن مسعود وهي بنت واخت وجد
في قول ابي بكر رضي الله عنه للبنت النصف وللجد السدس والباقي للاخت وفي
قول ابن مسعود للبنت النصف والباقي بين الجد والاخت نصفان وفي قول
زيد رضي الله عنه للبنت النصف والباقي بين الجد والاخت للذكر مثل حظ الانثيين
ويلقى هذه المسئلة في المعاياة فيقال رجل مات وخلف ورثة منهم انثى اختلف
الناس في ميراثها فمنهم من اسقطها ومنهم من ورثها الثلث ومنهم من ورثها
السدس ويقال فيهم ذكر اختلف الناس في ميراثه فمنهم من ورثه النصف ومنهم
من ورثه الثلث ومنهم من ورثه الربع ومنهم من ورثه السدس المسئلة الحادية عشرة
مربعة ابن مسعود ايضا وهي امرأة وام واخ وجد جعل ابن مسعود للمرأة الربع
وللام الثلث يعني ثلث الباقي والباقي بين الجد والاخ نصفين ويلقى هذه المسئلة
في المعاياة فيقال ميت خلف اربعة من الورثة ذكرين وانثيين اقتسموا المال بينهم
بالسوية على اربعة اسهم لكل واحد منهم سهم وهذا على قول ابن مسعود رضي الله عنه
المسئلة الثانية عشر مربعة وهي امرأة واخت وجد في قول ابي بكر
للمرأة الربع والباقي للجد وفي قول عمر رضي الله عنهما للمرأة الربع والباقي بين
الجد والاخت للذكر مثل حظ الانثيين وهذه يلقى في المعاياة فيقال ميت
من الورثة اختلف في ميراثهم على ثلثة اوجه واتفقوا ان المسئلة من اربعة
ولذلك سميت المربعة

المسئلة الثالثة عشرة الاكدرية وهي زوج وام واخت وجد في قول
ابي بكر رضي الله عنه المسئلة من ستة للزوج النصف وللام الثلث والباقي للجد
وفي قول عمر رضي الله عنه المسئلة تصح من ثمانية للزوج النصف وللاخت النصف
وللام السدس وللجد السدس وفي قول علي رضي الله عنه من تسعة للزوج النصف
وللام الثلث وللاخت النصف وللجد السدس وفي قول زيد رضي الله عنه المسئلة
تصح من سبعة وعشرين تعافوا عليها في الفرض ثم تجمع نصيب الجد والاخت
فتقسمه بينهما للذكر مثل حظ الانثيين فاربعة على ثلثة لا تصح فاضرب
ثلثة في تسعة تكن سبعة وعشرين للزوج تسعة وللام ستة وهو ثلث الباقي
وللاخت اربعة وهو ثلث ما حصل لهما وللجد ثمانية وهو الباقي فاضا احدهم
الثلث واخر ثلث الباقي واخر ثلث الباقي بعد فرض الزوج الثلث وثلث الثلثين
واخر الباقي وسميت الاكدرية لان عبد الملك بن مروان سال عنها رجلا
يقال له اكدر فاخطا فيها فنسبت اليه وقيل المسمى كان اسمها الاكدرية
وقيل سميت بذلك لانها كدرت على زيد اصله لانه لا يفرض للاخت مع الجد
الا في هذه المسئلة المسئلة الرابع عشرة المامونية وهي ابوان
وابنتان لم تقسم التركة حتى ماتت احدى البنتين وخلفت من في المسئلة سميت مامونية
لان المامون اراد ان يولي رجلا على القضاء فوصف له يحيى بن اكثم فامر باحضاره
فلما دخل عليه يحيى بن اكثم وكان دميم الخلق فاستحقره المامون فعلم ذلك
يحيى فقال يسالني امير المومنين ان كان المقصود علمي لا خلقي فسالة عن
هذه المسئلة فقال يحيى يا امير المومنين الميت الاول رجلا او امراة فعلم المامون
انه قد علم المسئلة فقلده القضاء وهذه المسئلة ان كان الميت الاول رجلا تصح
المسئلتان من اربعة وخمسين وان كان امراة لم ترث الجدة في المسئلة الثانية لانه
ابو ام وتصح المسئلتان من ثمانية عشر ۞

باب ―――――――― الوصايا قال صحيح لمريض اوص فقال عم
اوصي لهما بمثل ما ورثه كل واحد من عمتاي وخالتاي وهذان
الرجلان تزوج كل واحد منهما بنت الاخر ام احدهما ام الاخر وقد كان ابو
المريض تزوج ام الصحيح فاولدها ابنين فهما اخوا الصحيح من امه واخوا
المريض من ابيه وقد ولد المريض كل واحد من بنتي الصحيح ابنين فاللذان
من ام ابيه عمتاه واللذان من ام امه خالتاه واصل المسئلة من اربعة
وعشرين وتصح من ثمانية واربعين ۞ اوصى مريض فقال لبنيه اعطوا
ابني الاكبر دينارا وخمس الباقي والذي يليه دينارين وخمس الباقي والذي يليه
دينارا وخمس الباقي واعطوا ابني الرابع ما بقي فحصل ذلك بعد موته فخرج ذلك
على قرابتهم بالسوية والتركة ستة عشر دينارا وان كان له خمسة بنين فقال
للاول دينار وسدس الباقي وللثاني ديناران وسدس الباقي وللثالث اربعة
دنانير وسدس الباقي وللرابع اربعة دنانير وسدس الباقي وللخامس ما بقي كان
المال خمسة وعشرين قال مريض لصحيح انت ابن عمي ورثتي ما لي عشرة دنانير
ولو كنت ابني لما ورثت اكثر من دانق فهذا المريض له ثمانية عشر دينارا وثلثون
دينارا والفقهاء قالوا فان سئل ان امراة ورثت من ثلثة اخوة ازواج لها كل واحد
الربع فحصل لها ثلث اموالهم فهذه زوجت لاخ واحد بعد واحد وكان جميع اموالهم
سبعة وعشرين دينارا للاول عشرة وللثاني واحد وللثالث ستة عشر فان قيل كانوا
اربعة ورثت نصف اموالهم فان المال ثمانية عشر للاول عشرة وللثاني ستة وللثالث ثلثه وللرابع
واحد وان كانوا خمسة كان المال ثمانية واربعين للاول ستة عشر وللثاني ثلثه وللثالث
تسعة وللرابع ثلثه وللخامس سبعة وان كانوا ستة كان المال ثلثمائة للاول مائتين وللثاني
ثمانية وستون وللثالث ثلثة وخمسون وللرابع ثلثه وثلثون وللخامس ثلثه وللسادس
ثلثه وستون امراة قالت لقوم تقسمون ميراثا لا تعجلوا في القسمة حتى الد فان كان

ذكرا لم يرث وان كان انثى ورثت فهذه امراة اي الميتة وقد تركت الميتة زوجا واما
واخوين من ام والام على ما ذكرت فان قالت بالعكس فالميت رجل خلف ابنتين
وعما وهذه الحامل امراة اخيه وان قالت ان الد ذكرا لم يرث وان الد انثى لم
يرث وان الد ذكرا وانثى ورثا جميعا فهذه امراة ابي الميت وقد خلف ابا
واختا من ابوين ام او جدا وان قالت ان الد ذكرا لم يرث ولم ارث وان الد
انثى ورثنا جميعا فهذه امراة ابن الميت وهي حامل من ابن ابن لها اخر
والورثة زوج وبنت واخوان وان قالت بالعكس كان الميت رجلا وقد خلف
ابنتين وعصبة وان قالت ان الد ذكرا كان له دينار وان الد ذكرا وانثى
كان لهما دينار وان الد انثى كان لها اربعة فهذه امراة ابن الميت والورثة
امراة وبنت وابوان مسألة امراة حامل مات زوجها فان ولدت ذكرا كان
لها الثمن ولم يكن للباقي وان ولدت انثى كان لكل واحد منهما النصف ولو
ولدت ميتا كان لها جميع المال فهذه امراة اعتقت عبدا فاعتقها ثم تزوجت
به ثم مات وبعض ملته ولا وارث له مسألة رجل وامراتان ورثوا المال
ميت بينهم اثلاثا فهذا رجل زوج اختي ابيه من ابن اخيه ثم مات ولا وارث
له غيرهم مسألة رجل وامه ورثا مال ميت بينهما نصفين فهذه امراة تزوجت ابن
عمها ثم ماتت وابو زوجها حي ولا وارث لها غيرهما مسألة رجل واخته ورثا
مالا بينهما نصفين فهذه امراة تزوجت ابن عمها فولدت بنتا ثم ماتت
وتركتها رجل واخته ورثوا مالا بينهم اثلاثا فهذه امراة تزوجت ابن عمها
فولدت ابنين ثم ماتت ولا وارث لها غيرهم مسألة امراة وابنها ورثا مال ميت
بينهما نصفين فهذا رجل زوج ابنه من امراة اخيه فولدت ابنا ثم مات ابن
الاخ الذي هو الزوج ثم مات الرجل ولا وارث له غيرا بنه وابنها مسألة امراة
وابنها وابنتها ورثوا مالا بينهم اثلاثا فهذا رجل زوج ابن ابنه من ابنة ابن له

آخر فولدت بنتا فهذه الابنة وهي بنت ابن ابن الرجل وهي في درجة امها ثم
مات الزوج فتزوجها الجد من ابن ابن له اخر فولدت ابنا فهذا الابن هو
ابن ابن ابن الرجل ثم مات الزوج الثاني ايضا ثم مات هذا الرجل ولا وارث
له غير المراة وابنها وابنتها مسألة اخوان من اب وام ورث احدهما ربع المال
والآخر ما بقي فهذه امراة ماتت وخلفت ابني عم احدهما زوجها مسألة اخوان
من اب وام ورث احدهما ثلثي المال والآخر الثلث فهذه امراة ماتت وخلفت ابني
عم احدهما اخوها من امها والآخر زوجها مسألة ثلاثة اخوة من اب وام ورث احدهم
ثلثي المال وورث الاخران الثلث فهذه امراة لها ثلاثة بني عم احدهم زوجها ثم ماتت
ولا وارث لها غيرهم مسألة ثلاثة اخوة من اب وام ورث احدهم خمسة اسداس المال
وورث الاخران السدس فهذه امة ابناء عمها اخوا الاخوة وواحد منهم بينهما نصفين
ثم اعتقاها فتزوجها ابن عم المعتق وماتت الامة وخلفت زوجها
المعتق وابني معتقها الاخر فللزوج النصف بالارث ونصف النصف بالولاء والباقي
منهم بالتعصيب مسألة اخوان من اب وام ورث احدهما سبعة اثمان المال والآخر الثمن
فهذا اشترى اباه وامه على ما تقدم مسألة سبعة اخوة واخت ورثوا مالا بينهم بالسوية
لكل واحد ثمن المال فهذا رجل تزوج بام امراة ابيه فولدت سبع بنين ثم مات ابوه
بعده وخلف المراة وسبع بني ابيه ومنهم اخوه امراته ابيها والحكم على ما ذكر
باب ـــــــ اخر امراة ان الفقهاء رجل فقال انا مرحبا بامسنا
وتزوجتها وانتم زوجتما هذان الرجلان زوج كل واحد منهما بام الآخر وهما فعلا
الولادان امراة وحدث مع رجل فانكر عليها فقالت انكر وانا في ولدت امه وابوه
ابن اخي مسلكا خالي فهذه المراة ام هذا الرجل وكذلك لو قالت اخي ولدت امه وامه ن خالتي
جدته خال ابن عمه فان قالت اخي ولدت ام امه وابنه ابن اخيها ملحقا خالي فهي جدة
ام امه وان قالت اخي ولدت ام ابيه وابوه ابن اخي ام ابن ابيه اخت خالي فهي ن خالي
جدة ام ابيه وان قالت ام اخي ولدت ابيه وابوه ابن اخي اخت امه ملحقا خالي فهو

وابن ابنها ابن عمها ملحقا خالي

اجلس

اصبر يوم دق الباب فخرج اليه صبي فقال له الصبي الرجل مرحبا باخي وابن امراتي
هلا ابيك ان زوج امك بالباب فهذا الرجل تزوج ام صاحب الدار وتزوج هو
بامراة هذا بعد ان طلقها فاولدها ابنا وهو الذي خاطبه الرجل وكان صاحب
الدار اعوان الرجل ابيه فصدقه الرجل ولم يكن له امر معروف فثبت نسبه وبطل النكاح
جميعا هو رجل مات وترك خال ابن عمه بنت ام اخيه ورجل ابن ابن خاله امه
فهما ابواه وتكون عمته وخالته هو رجلان كل واحد منهما عم الاخر الجواب ان الرجلين
تزوج كل واحد منهما بام الاخر فولد لكل واحد منهما ابنا فالابن كل واحد
منهما عم الاخر خال الاخر جواب ان الرجلين تزوج كل واحد منهما باخت
الاخر رجلان كل واحد منهما ابن خال جواب ان الرجلين تزوج كل واحد
منهما باخت الاخر هو رجلان كل واحد منهما عم ابي الاخر جواب ان الرجلين
تزوج كل واحد منهما بام ابي الاخر هو رجلان كل واحد منهما خال ابي الاخر
جواب ان الرجلين تزوج كل واحد منهما بام ام الاخر رجلان كل واحد
منهما عم ام الاخر جواب ان الرجلين تزوج كل واحد منهما باسم ابن الاخر
رجلان كل واحد منهما خال ام الاخر جواب ان الرجلين تزوج كل واحد منهما
باسم ابيه الاخر رجلان احدهما الاخر والاخر خاله جواب ان رجلا تزوج
امراة واسم ابيها فولد لكل واحد منهما ابن فابن الصغير عم ابن الكبير وابن
الكبير خال ابن الصغير رجلان احدهما عم الاخر والاخر عم ابيه جواب
ان رجلين تزوج احدهما بام الاخر وتزوج الاخر بام ابيه فولد لكل واحد منهما
ابن رجلان احدهما عم الاخر والاخر خال ابيه جواب ان رجلين تزوج
احدهما بام الاخر وتزوج الاخر بام امه فولد لكل واحد منهما ابن رجلان
احدهما خال الاخر والاخر عم امه جواب ان رجلين تزوج احدهما بابنة الاخر
وتزوج الاخر باسم ابنه فولد لكل واحد منهما ابن رجلان احدهما خال الاخر
والاخر خال امه جواب ان رجلين تزوج احدهما ببنت الاخر وتزوج الاخر

بنت بنته فولد لكل واحد منهما ابن رجلان احدهما عم الاخر وخاله فهذا الرجل
له اخ من اب واخ من ام فتزوج هذا منه فاولدها ابن فالرجل عم الابن وخاله
فان كان بدل الرجل امراة فهي عمته وخالته رجلان احدهما جد ام الاخر وجد
ابيه فهذا الرجل زوج بنت ابنه من ابن له اخر فولد له ابن فالشيخ جد ابي الابن
وجد امه رجلان احدهما جد ابي ام الاخر وجد ام امه وجد ابي ابيه وجد ام
ابيه فهذا الرجل زوج بنت ابنه من ابن له اخر فولد له بنت ابن ثم زوج
ايضا ابن ابن له اخر اسم ابن له اخر فولد له بنت ثم زوج هذا النسل الى
الابن فولد لهما ابن فالرجل الابن جد ابي ابيه وجد ام امه وجد ابي امه وجد
ام ابيه هو جد ابوام اخرز المال هذا الرجل زوج ابن اخيه ابنته فولدت
له غلاما فمات الغلام بعد ابويه وترك اباه امه فالمال لعم لانه عم ابيه هو
اب وجد فورث جده دون ابيه فهذا الميت خلا ابيه فلم يرثه هو رجل خلف
بنين وبنات واخوة واخوات فلم يرثه الا الاخ فهذا رجل زوج اخيه
من عبد له وولدت منه اولادا ثم مات فماله لبنيه وهو خال ولدها هو رجل
حر مات وخلف ابنا وخالا ولم يرثه الا الخال فهذا الرجل تزوج بامراة
وتزوج اسيد باختها فرزق كل منهما ابنا فمات الرجل بعد ابيه وخلف
اخا وابن اسم الذي هو اخو امراته فالمال لعم هو رجل مات وخلف بنين
وبنات وله مال كثير ولم يرثه احد فهذا الرجل اشترى عبدا فوقعه وكسبه
على الكعبة ثم مات السيد ثم العبد فماله وقف على الكعبة لا يرثه احد
رجل مات وخلف عما وخالا فورثه الخال دون العم فهذا الرجل تزوج
اخو لام صدر ام امه فجاءت بابن فهو خاله وهو ابن اخيه لامه فهو
اولى بالميراث من العم ولم يرثه العم وهو رجل تزوج بامراة وزوج ابنه رجل

فولدت كل واحدة منهما ابنا فابن الكبيرة هو خال ابن الكبرى وهو ابن اخيه لامه
وابن الصغرى هو ابن ابن الكبرى وهو عمه لامه وهي اخيه لامه ومن قيل
لرجل ان كان ابوك في الاحياء فلم تعال حتى يصيب ميراث اهل الغنى
وان كان ابوك قد هلك فتعال الىّ حتى يصيب ميراث من يملك عشرة
آلاف فهذا رجل مات وترك امه وعشرين الفا وابنا وللابن ابن
وهو المخاطب وترك ابن الفا والله اعلم بالصواب

من مباحثاتي

ما افاد مولانا وسيدنا ادام الله فضائله بورود النقض على قول الاصوليين
ان الكلام ما يضاد الخرس والسكوت بمثل الجدار فهو غير وارد عليهم
اذ معنى قولهم الكلام شيء او لفظ او قول الى غير ذلك من العبارات يضاد
معناه معنى لفظ الخرس والسكوت فعلى هذا الجدار كذلك لانه لفظ
معناه يضاد معنى لفظ الخرس والسكوت فيكون لفظ الجدار كلاماً
فهذا التقرير عند هذا المحقق لا يرد النقض به بل هو وامثاله منه
نعم يوهم الورود بالنقض بمثل لفظ الاخرس والساكت او الخرس
والسكوت فانه لا يصدق عليه انه شيء يضاد معناه معنى لفظ
الخرس والسكوت ومع ذلك يصدق على كل واحد من تلك الالفاظ
انه كلام ودفع هذا النقض ظاهر لا يخفى عند من له ادنى تامل
فبعد التجاوز عن البحث لم يعتد العبد الضعيف بما اعترف في

ابناء البحث بمحضر حضرتكم بان الجدار كلام الا انكم استبعدتم ذلك
وعلمتم بان من قال ذلك فقد كابر وظاهر انه ان ارتكاب هذا الى
المكابرة بعيد عن الانصاف نعم من منع في ذلك المجلس بانه لا نسلم
ان الجدار لا يصدق عليه انه اخرس فقد اخطأ في ذلك المكابرة
والحق في هذا في جانبكم فانا معكم حيث علمتم بان هذا المنع في
حيز المكابرة ومن منع هذا فقد يكون مرارا بحيث لم يعقل سياق
الا انكم لما توغلتم في التشنيع على الجدار كيف يكون كلاما وتماديتم
في استبعاد ذلك فقد اضطر العبد بان يكابر ايضا وانفق
مع من منع ذلك المنع المشتهر على المكابرة لتكون المكابرة معارضة
بالمكابرة والبادي اظلم واذا تعارضتا اي المكابرتان
تكون ما ذكرنا من التحقيق سالما ثم المرجو من حضرتكم ان تبذل
ذيل العفو على هفوتي التي صدرت واستغفر الله العظيم واتوب
اليه ان الله غفور رحيم

بل يرد النقض بمثل لفظ الاخرس والساكت

من كتاب منازل القرآن في الوقوف

باب في الوقوف اعلم ان وقوف القرآن على خمسة اقسام احدها وقف
حسن والثاني وقف حسن في الابتداء والثالث وقف حسن في الطرفين جميعا والرابع
وقف كاف والخامس وقف قبيح اما الوقف الحسن فهو ان يكون الكلمة مستغنية عن الكلمة
التي بعدها لكن يكون ان يتأدى بها ما يليها كقوله الحمد لله الوقف عليه حسن لانك
اذا قلت الحمد لله علم عنك ما اردت وكقوله لا تعبدوا الا الله ثم تبتدئ وبالوالدين
على معنى استوصوا بالوالدين وكقوله اندادا يحبونهم كحب الله وقف حسن
ثم تبتدئ والذين آمنوا اشد حبا لله وهذا احسن لان محبة المؤمنين لله تعالى
اشد من محبة الكافر للصنم وان تأول الوقف الحسن وبلا ضعيف لان الكلمة
لم تكن متصلة بما بعدها فلا يكون وقف حسن والقسم الثاني من الوقف هو
ان يكون وقف حسن في الابتداء منقطعا ايضا من الكلمة الاولى كقوله فانظر كيف
كان عاقبة مكرهم وقوله اخرجنا لهم دابة من الارض تكلمهم ثم تبتدئ انا دمرناهم
وان الناس في الابتداء بها بالاضافة حسن من ان يقف عليها على قراءة من
قرأ بكسر الالف وشبهه كثير في القرآن والقسم الثالث ان يكون الوقف وقفا
كافيا وهو الذي يحسن الوقف عليه والابتداء بما بعده غير ان الذي بعده متعلق
به كقوله حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم لان ما بعده معطوف عليه ويسمى
ذلك وقف مفهوم ايضا وقوله ايضا ان المسلمين والمسلمات الاية وكذلك
ايضا الوقف الحسن وهو الذي يحسن الوقف عليه ولا يحسن الابتداء بما بعده
كقوله الحمد لله الوقف على هذا حسن لان المراد مفهوم معقول ولكن
الابتداء بالمجرور قبيح وبعده قوله رب العالمين ويسمى ذلك صالحا ايضا
والقسم الرابع وهو الوقف الحسن في الطرفين جميعا وهو تام في
المعنى ومنقطع من الكلام الاول ومما يتعلق بما بعده كقوله واولئك هم المفلحون
وقف تام لان الذين كفروا سواء عليهم آية الكافر وكذلك اعدت للكافرين
وقف تام لان ما بعده وبشر المؤمنين الذين امنوا ... المؤمنين وكقوله

عز وجل قل الله اعلم بما لبثوا اوقف تام لانه منقطع من قصة اصحاب الكهف وشبهه
كثير في القرآن والعزيز الحكيم حسن وهو الوقف القبيح فهو الذي لا يعرف
المراد منه كقوله بسم وكقوله مالك وما لابتداء بقوله الله ويوم الدين
لانه اذا وقف عليه لا يدرى الى اي شيء اضيف وهذا النحو قد يتم
وقفا لضرورة لانقطاع النفس وينهى عنه القراء ويستحب ان يقطع
نفسه على شيء من هذا ان يرجع الى ما قبله قال ابو الفضل الخزاعي
رحمه الله لا ينبغي للقارئ اذا امكنه الوصل ان يقطع كلاما دون
انقضاء الجزء وتمام المعنى لانه اذا وقف عليه لا يدرى الى اي شيء
اضيف وهذا النحو قد يسمى وقف الضرورة لانقطاع النفس
وينهى عنه القراء ويكرهونه ويستحب لمن يقطع نفسه على شيء من
هذا ان يرجع الى ما قبله ولا يبتدئ الى ان يوصله بما يوقف عليه
باستحقاق اتم لوقفه او نسبته الى مكروه وان لم يرجع ما لم يعلم ما
عليه شيء ذكر غير لمن الجهال ظاهر علمه قال ابو الفضل الخزاعي
ويرجى له ان لا يكون اثما لانه يحكي كلام الله تعالى واثنه جل وعلا
قد احكمه والعلماء قد علموه فلا يخرج سوء وقفه اعتقاد قال ابو
الفضل الخزاعي ينبغي للقارئ ان امكنه ان لا يقف الا على تمام
لان النفس ينقطع دون ذلك قال الخزاعي واقبح من ذلك الوقف
على ما يجوز الابتداء بما بعده لاستحالة المعنى بالفصل بينه وبين الذي
قبله نحو قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة وقوله وقالت
اليهود عزير ان الله فمن انقطع نفسه عند قوله لقد كفر الذين
قالوا وقالت اليهود عزير ابن الله وجب الرجوع عليه الى ما قبله
فان لم يفعل اثم وكان ذلك من الخطأ العظيم الذي تجمع للحن

من المعنى لا افراد من القرآن بما هو متعلق بما قبله ويكون افراده افتراء
على الله تعالى قال واعظم من ذلك الوقف على المنفي الذي ياتي بعده حرف
استثناء قبل ايجاب منكور دخول حرف النفي وحرف الاستثناء توكيدا
نحو قوله لا اله فلو وقف واقف قبل حرف الاستثناء من غير عارض
او متعمدا لكان ذنبا عظيما لان المنفي في ذلك كل ما يثبته غير الله ولا
يجوز وقف دون حرف الاستثناء في الجمع نحو قوله الاخلاء يومئذ
بعضهم لبعض عدو وحتى يقول الا المتقين قال مصنف هذا الكتاب
لو اتصل الواصل الاية التي لم يوصل بها ما قبله واستعاذ بحيث
لم يكن له ان يصل بها الكفر مثل قوله تعالى وكذلك حقت كلمة ربك
على الذين كفروا انهم اصحاب النار الذين يحملون لا يجوز ان يتصل النار
بالذين لان الذين نعت حملة العرش واصحاب النار الكافرون وبعكسه
لو وقف الواقف بالاية التي لم يوقف عليها بعضها مع مثله لاثم لوقوفه
عليها مثل قوله فويل للمصلين فلا يجوز ان يقف عليها لان الذين بعدها نعت
المصلين المتقين من حيث لم يعقلوا احكام الشرع لخروج وقت الصلوة
ونقص الاركان فلو وقف الواقف عليها بقصده لا خرج المصلين عن
اسم المهتدين وهذا باطل بالاجماع فهو ماثوم بقصده وقوفه عليها
وكذلك الوقف على قوله وعصى ادم ربه فغوى وعلى افعال النار ربكم
الاعلى فلا يجوز له ان يقف عليه تلوه قصدا العامد في هذا الوقف
فهو ماثوم ايضا بالقصد عليها بالوقف والاكتفاء في قراءته
مع ما اتى ابا بكر بن الانباري يقول بخلاف الذي قلت قال هو
القارئ ليس باثم الا انه اذا قرأ القرآن يحكي عن ربه عز وجل فلم ياثم عنده

عندهم وتصديق ما قلناه ما رُوي عن ابن عباس أنه قال يجب أن يوقف
عند قوله إنهم أصحاب النار [illegible] ثم يبتدئ
الذين يحملون العرش وقولي أصحّ عندي لأنهم لم يؤمروا القارئ أن يقف
بمثل هذا الموضع وقال أبو حاتم السجستاني لا يمكن للقارئ ولا لكل
طويل النفس أن يقف على تمام الكلام وما على القارئ في كل مكان ولكن
يتوخى المفهوم ويجتنب القبيح فإن انقطع نفسه عند
كلمة ناقصة أو وحشية الوقف أو المبتدأ نحو قوله عند الرحمن
عهدا وقالوا اتخذ فقال وقالوا اتخذ الرحمن حتى يحسن قال
أبو جعفر الرؤاسي إذا أدركك نفس أو عطاس أو شيء مما
تنقطع به فالصواب أن ترجع حتى يكون الكلام متصلا مثل قول الله
عز وجل لقد سمع الله قول الذين قالوا إن انقطعت نفس ما بعد الكلام
لكم كما أشبهه وأما ثم وسوف ولما فإنهن حروف تقع الفائدة
فيما بعدهن فلا يتم الوقف عليهن ولا على أو ولا وبل ولكن لأنهن حروف
نسق تعطفن ما بعدهن على ما قبلهن

تم كتاب المكتفى في الوقوف

باب ذكر البيان عن أقسام الوقف

اعلم أيدك الله بتوفيقه أن علماءنا اختلفوا في ذلك فقال بعضهم الوقف على
أربعة أقسام تام مختار وكاف جائز وصالح مفهوم وقبيح متروك
وأنكر آخرون هذا التمييز فقالوا الوقف على قسمين أحدهما مختار
وهو التام والآخر جائز وهو الكافي الذي ليس بتام والقسم الثالث القبيح الذي
ليس بتام ولا كاف وقال آخرون الوقف على قسمين تام وقبيح لا غير

والقول الأول أعدل عندي وبه أقول لأن القارئ قد ينقطع نفسه دون التام
والكافي فلا يتهيأ له ذلك عند طول القصة وتعلق الكلام بعضه ببعض
فيستطاع على الحسن المفهوم بتنفس أو سعة إذ لا حرج في ذلك ولا ضيق
في سنة ولا عربية حدثنا أبو الفتح شيخنا قال حدثنا عبد الله بن الحسين قال أحمد بن موسى
قال قال الفضل سمعت أحمد بن يحيى يقول الفراء يقف حيث انقطع النفس
قال أبو عمرو وأنا أقسم الأقسام الأربعة المذكورة قسما قسما وأشرح
أصولها وأبين فروعها وأشير من كل قسم ما يتيسر ذكره ليوقف
بذلك على حقائقها وتفهم معانيها إن شاء الله

ذكر تفسير الوقف التام

اعلم أن الوقف التام هو الذي يحسن القطع عليه والابتداء
بما بعده لأنه لا يتعلق بشيء مما بعده وذلك عند تمام القصص وانقضائهن
وأكثر ما يكون موجودا في الفواصل ورؤوس الآي كقوله وأولئك هم المفلحون
والابتداء بقوله إن الذين كفروا وكقوله وهو بكل شيء عليم
والابتداء بقوله وإذ قال ربك للملائكة وكقوله وأنهم إليه راجعون
والابتداء بقوله يا بني إسرائيل وكقوله وأفئدتهم هواء والابتداء بقوله
وأنذر الناس وكقوله ولو ألقى معاذيره والابتداء بقوله لا تحرك به
لسانك وكذلك ما أشبهه مما تنقضي القصة عنده وقد يوجد في أثنائه وقد
يوجد قبل انقضاء الفاصلة كقوله وجعلوا أعزة أهلها أذلة هذا
التام لأنه انقضاء كلام بلقيس قال الله وكذلك يفعلون وهو رأس الآية
وكقوله لقد أضلني عن الذكر بعد إذ جاءني هذا التام أيضا لأنه انقضاء الكلام
الظالم الذي هو أبي بن خلف ثم قال الله عز وجل وكان الشيطان للإنسان
خذولا وهو رأس الآية وقد يوجد بعد انقضاء الفاصلة بكلمة كقوله وإلم

منه والجلة من القرآء واهل الادا ينهون عن الوقف على هذا الضرب
وينكرونه ويستحبون لمن انقطع نفسه عليه ان يرجع الى ما قبله حتى يصله
بما بعده فان لم يفعل فلا حرج عليه حدثنا الخاقاني خلف بن ابراهيم قال
نا الفهد ابن اسامة قال نا ابي قال نا يونس بن عبد الاعلى قال نا علي بن
كيسة قال الحسن الوقف على مثل هذا في الايتام من الحرف والقبيح ومن هذا
النوع الوقف على قوله لقد سمع الله قول الذين قالوا او لقد كفروا الذين
قالوا وقالت اليهود وقالت النصارى ونحن نعبدون وقالوا ومن افكهم
ليقولون وهم يشهدون وما لي ومن يقل منهم وما اشبهه لقبح ذلك والا
ان لو ابتدا الابتدار بعد ذلك بقوله ان الله فقير ان الله هو المسيح
ابن مريم وان الله ثالث ثلثه ويد الله مغلولة وعزير ابن الله والمسيح
ابن الله واتخذ الله ولدا وولد الله واني اله من دونه وقوله اعبد الذي فطرني
والله غرابا والله بشرا رسولا لان المعنى يستحيل بفصل ذلك عما قبله ومثله
في القبح الوقف على قوله فبهت الذي كفر والله والذين لا يؤمنون بالاخرة
مثل السوء ولله وان الله لا يستحيي وان الله لا يهدي ومن يبعث الله وشبهه
لان المعنى يستحيل بفصل ذلك مما بعده من قوله لا يهدي القوم الظالمين والمثل
الاعلى وان يضرب مثلا ومن هو مسرف ومن كان مختالا فخورا ومن
يموت ومن انقطع نفسه على ذلك وجب عليه ان يرجع الى ما قبله ويصل
الكلام بعضه ببعض فان لم يفعل اثم وكان في ذلك من الخطاء العظيم الذي
لو تعمد متعمد خرج بذلك من دين الاسلام لافراده من القرآن ما هو
متعلق بما قبله او بما بعده وكون افراد ذلك افتراء على الله عز وجل وجهلا به
ومن هذا الضرب الوقف على الكلام المنفصل الخارج عن حكم ما وصف به
كقوله وان كانت واحدة فلها النصف ولابويه ان وقف على ذلك لان المنصف
كما للابنة دون الابوين والابوان مستانفان بالحكم لهما مع الولد

ذكرا كان او انثى واحدا كان او جمعا وكذلك قوله انما يستجيب الذين يسمعون والموتى
ان وقف على ذلك لان الموتى لا يسمعون ولا يستجيبون وانما اخبر الله عنهم انهم يبعثون
مستانفون بحالهم وكذلك قوله لكل امرئ منهم ما اكتسب من الاثم والذي تولى كبره
منهم ان وقف على ذلك لان من نزلت فيهم اولا مؤمنون ومتولى الكبر منافق
هو عبد الله بن ابي بن سلول فهو مستانف بخبره خاصة في الاخرة من عظيم
العذاب وكذا قوله اني اخاف ان يقتلون واخي هرون ان وقف على ذلك لان
موسى عليه السلم انما خاف القتل على نفسه دون اخيه واخوه مستانف بحاله وصفته
وكذا ما كان مثله في معناه ومن هذا النوع من القبيح ايضا الوقف على الاسما
التي تبين نعوتها حتى يوتى بها نحو قوله فويل للمصلين وشبهه لان المصلين اسم ممدوح
محمود لا يليق به ويل وانما خرج من جملة الممدوحين بنعته المتصل به وهو قوله الذين هم
عن صلاتهم ساهون والقبيح من هذا واشنع الوقف على المنفي الذي يأتي بعده
حرف الايجاب نحو قوله لا اله الا الله وما من اله الا الله وما من اله الا انا وشبهه لو وقف
واقف قبل حرف الايجاب من غير عذر فكان في ذلك عظيما لان المنفي في ذلك كل ما
عبد غير الله عز وجل ومثله وما ارسلناك الا مبشرا ونذيرا وما خلقت الجن
والانس الا ليعبدون ان وقف على ما قبل حرف الايجاب في ذلك كان نفي
ارسال محمد عليه السلم وخلق الجن والانس وكذا وعنده مفاتح الغيب لا
يعلمها الا هو وقل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله وما كان من مثله
وذلك من عظيم القول ومن الوقف القبيح ايضا الذي ورد التوقيف بالنهي عنه
الوقف على قوله وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة واجر عظيم
والذين كفروا وكذبوا باياتنا والذين كفروا وصدوا عن سبيل الله اضل اعمالهم والذين
امنوا وعملوا والذين كفروا لهم عذاب شديد والذين امنوا وعملوا الصالحات
والذين استجابوا لربهم الحسنى والذين لم يستجيبوا له وانهم اصحاب النار
الذين يحملون العرش ومن حوله ومن يهد الله فهو المهتد ومن يضلل فلن

اسلموا فقد اهتدوا وان تولوا وان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وان يعودوا
وفيمن يقف على نحو من يطعهما ومن يعصهما ولبئس ما صنع ثم لا يزيد ذلك ولبئس الخطيب وشبهه
وذلك مما هو خارج عن حكم الاول من جهة المعنى لانه معنى قطع عليه دون ما
يبين حقيقته ويوضح مراده لم يكن شيء اقبح منه لاستواء حال من امن
ومن كفر ومثل المهتدي ومن ضل وفي ذلك بطلان الشريعة والخروج عن الملة
فينبغي لمن انقطع نفسه عند ذلك ان يرجع حتى يصل الكلام بعضه ببعض
او يقطع على احد القسمين او على اخر القصة الثانية ان شاء ومن لم
يفعل ذلك فقد اثم واعتدى وجهل وافترى ع

x b1

بسم الله الرحمن الرحیم   وما توفیقی الا بالله

الحمد لله الذی افاض الخلق و اقام طبعات الوجود بالعدل و هداهم الیه بمحض الاحسان و الفضل و الصلوة علی من اطهر شریعته بنور دلایل النقل اما بعد این مختصریست که ساخته شده در بیان عدل و فعل حق عز سلطانه و عظم شانه با ممکنات و مخلوقات و عدل و بذل خلایق با نفوس خود و با دیگران و مناسبت و مشابهت ملک سما با ملک حق و نسبت و مشابهت ملوک ارض با ملک سما و حضرت ازلی و عالم ملکوت دانچه بذین تعلق دارد موید بدلایل متقنه عقلی و موکد بحجج نقلی و چون صفت عدل که اشرف صفاتست خبر بعادل قایم نیست شرح و تفصیل ان که در شرف مناسبت و لیقیت جم لاتی حضرت عادل بود چنانکه فرموده قایل حق و الطیبات للطیبین پس بنا برین واجب بود ارسال این کلمات طیبات بحضرت جلت و وزارت احضرها الله السعادات تا رجوکه منظور نظر مبارک گردد و من الله التوفیق علی اتمامه و به العصمة و این رساله موسوم

البدر ح

است بزبدة العدل و حقیقة الفضل و ان مشتمل است بر فصول فصل در بیان عدل و ظلم علما گفته اند العدل وضع الشیء فی موضعه و الظلم وضع الشیء فی غیر موضعه و چون این معلوم شد الحقیر جرأة گفتیم عدل حق تعالی با خلق و معنی عدل حق غیر معنی عدل انسانست

چنانکه گفته شود فصل در بیان عدل حق جل جلاله بدانکه در علوم حقیقی و معارف الهی ثابت شده که ممکنات قابل وجود و عدم اند و هیچ یکی از وجود و عدم ایشانرا از خود نیست زیرا که اگر وجود ایشان از خود بودی جمله واجب الوجود بودندی و اگر عدم از خود داشتندی همه ممتنع الوجود بودندی و حضر وجود حاصل است و فانی میشوند معلوم شد که ممکنات مانند زرا که ممکن آنست که شاید که باشد و شاید که نباشد و از هیچ یک محال لازم نیاید پس وجود و عدم ایشانرا از ذات خود نیست بلکه از دیگری بود و لیکن بسبب وجود از خود ندارند فی نفسه هالک اند و فانی چنانکه فرموده قایل حق کل شیء هالک الا وجهه کل من علیها فان و یبقی وجه ربک ذو الجلال و الاکرام و مصطفی فرموده علیه السلام خیر بیت قالته العرب الا کل شیء ما خلا الله باطل و کل نعیم لا محالة زایل و آنکه ممکنات اگرچه بخود وجود ندارند اما در نفس خود مستحق و مستعد وجود اند پس چون ممکنات ایشانرا قابلیت وجود حاصل بود وجود از واجب الوجود بدیشان فایض شود و بعد از وجود اعطاء هدایت است هر یکی را مصالح خود اعطی کل شیء خلقه ثم هدی و ابقاء هر یک بحسب امکان بواسطه ارزاق روحانی و جسمانی چنانکه تفصیل یاد کرده شود و فی الجمله

کمالات وجود که بعد از وجود اول که ذاتست فایض میشود باعتبار
آنکه زاید است بر ذات همه فضلست و باعتبار آنکه از وی دریغ
بر سبیل توالی و تواتر می رسد بخشش است «فضلا من الله ونعمة»
و این افاضت را صفت لطف و ایجاد خوانند و چون قابلیت وجود
باطل گردد و وجودی داشته شود نه آنکه ایجاد عدم کند چه عدم
معلول نیست و این معنی را صفت قهر و اعدام گویند
و چون هر چیزی را از حق جل و علا بحسب استعداد و استحقاق او آنچه
لایق است می رسد لاجرم او را بدین اعتبار عدل گویند و متکلمان
گفته اند که ظلم تصرف است در ملک غیر و ماعدای او همه ملک وی اند
پس هر تصرف که در ایشان کند عین عدل بود پس عدل از حق تعالی
آنست که افعال او واقع بود بر غایت نظام بر نهجی که هستی را در
انسانیست که از اعدالت خوانند فصل در تفصیل این مجمل
بدانکه چون معلوم شد که وجود از واهب بحسب قابل فایض می شود
پس آنچه قابل تجرد و نورانیت تام بود مجرد و منور آمد و آنچه
قابل ظلمت و ابعاد بود مجسم و مظلم شد بر مثال شعاع آفتاب
که بر آبگینهاء مختلف افتد الوان مختلف ظاهر شود بحسب اختلاف
قوابل و چون نور مناسب و موافق نور و ظلمت مخالف آن افتاد نور اسفهبدی
عدل آن بود که انوار مجرداتست که بعبارت شرع از آن ملائکه

روحانیات و روحانیان است قریب باشند بنور الانوار حق عز و علا
چنانکه فرموده «ان الذین عند ربک لا یستکبرون عن عبادته» «فان استکبروا
فالذین عند ربک یسبحون له باللیل والنهار وهم لا یسأمون» و اجسام
ظلمانی بعید و دور و آنچه در و نورانیت بود چون اجرام فلکی عالی و قریبتر باشند
بود بمبادی از آنچه در وی هیچ نور نباشد چون عنصریات و فیض
و خیرات وجود و اصل الوجود تعالی بانوار ملکوت و جبروت
می رسد و از میان بظلمات اجسام فلکی و عنصری و ایشانرا منور
می دارند تا نظام عالم بر چه وجه که هست پیدا شد و اگر بر
خلاف این بودی که ظلمت مقدم بودی بر انوار در علیت و افاضت
نظام و خیرات وجود بسیار کمتر از این بودی که هست چه که از
ظلمت هرگز خیر پیدا نشود و این نیز اینست باید حق را در میز
که متوجهان حضرت وی باشند که اهل علم راسخ و عمل صالح باشند
که همچو انوار ملکوت اند چنانکه صحابه را صاحب شریعت علیه السلم
«اصحابی کالنجوم بایهم اقتدیتم اهتدیتم» و چون اراذل را که سبب
شرور و فساد اند از حضرت او دورتر اقبال کرده بود در تدبیر
و تصرف غضب خود عز و علا و از این جهت بود که افلاطون الهی گفت
که در بستان دولت پادشاه باید که اخیار که همچو انوار و ازهار
اند بدو نزدیک باشند بانفسهاء ملک و مستفیض شوند و شرور

ومصالح وشاورهم فی الامر وحکما گفته اند من صحب خیّراً اصابه
برکته واشرار مظلم که اعتبار خار و خاشاک اند از دود و دور حوالی
ملک وخانه همچو خار بر کنار دیوار مشغول بدفع صفوهم شوم
و غرض از حشر دوم صحبت اخیار و اجتناب از اشرار است
که از مجالست خیار گفتن و فعل در یکدیگر اثر می کند بلکه تنها
نیز هم اثر می کند چنانکه نظر در سبز و خوشی در نفس حاصل آید
و در محزون حزن پیدا آید و از این سبب است که گفته اند که هر که
در زر بسیار نظر کند در نفس وی فرح حاصل گردد و این معنی
در حیوانات نیز هست که شتر نزدیک شتر خاموش مظلوم خاموش منظلم؟
گردد و نزدیکی شتران دیوانه دیوانه گردد بلکه در نباتات نیز
هست که انار و تازه بود نزدیک پژمرده پژمرده و خشک شود
و اصحاب فلاحت بلکه حسک را ابرند تا آن دیگرها بسلامت برک
بماند و آب و هوا نیز در چنین کنند تا خوب شود پس چنین احوال
از خیرها بر وجه است که گفته شد مصاحبت انسان نیز خیر و شریر
را بطریق اولی بود که از مصاحبت ایشان متأثر شود نیک و بد
و گفته اند که انسان را از برای آن انسان خوانده اند که هر چه
ببیند از آن انس گیرد خواه خیر بود و خواه شر پس واجب بود
بر عقلا خاصه حاکم که مصاحبت اخیار اختیار کنند نه مصاحبت
اشرار زیرا که خیر و شر ایشان متعدیست در عموم خلق واز

واز قدماء ملوک همچو اسکندر و کیخسرو و افریدون و انوشیروان عادل
و امثال ایشان این طریق می سپردند لاجرم صیت عدل و بذل و انصاف
در عالم بماند و از ملوک هر که اکنون خواهند که تعظیم کنند بدیشان
باز میخوانند و اگر در ملوک نخوت پادشاهی حقیقی بود بچیزی
مشغول شوند که اهل زمین بطوع و رغبت نسبت ملوک ماضی
چرا نکنند چه لذت دنیا و عقبی در آنست فصل
و چون واجب الوجود حق که مالک ملک است اعظم و انور و اشرف
موجودات است عدل اقتضاء آن کرد که از انوار قدسیه تا انچه اعظم
و اشرف و انور بود بدو نزدیکتر باشند تا فیض او بواسطه
آن بباقی ممکنات رسند بر همان نسبت باید که حاکم زمین اشرف
و اعظم باقیان بود و وزیر که سبب وجود و خیر حاکم است
بدو که اشرف و اعظم از جمله باشند و در نور و خیریت قریب بود
بسلطان و چنانکه اهل ملک و ملکوت جمله بطوع و رغبت قالتا
اتینا طائعین عبادت حق می کنند جل جلاله ان کل من فی السموات
والارض الا آتی الرحمن عبدا و خدمت عقل اول که وسیلت وجود است
بر همان نسبت باید که اهل زمین جمله مطیع پادشاه و وزیر
باشند و بعد از پادشاه وزیر را محترم و معظم تر دارند از

باقی خواب و اهل یونان که از روی علم حکمت می دانستند که وزرا
مرتبهٔ عقل اول دارند ایشان را معظم و مکرم می داشتند و هر مولود
که عطارد وی قوی حال می بود که آن سبب ذکا و فکر صایب و تدبیر
احسن بود از آن تربیت می کردند بجهت وزارت در خدمت ولی
عهد که امور مملکت با فطرت اصلی ضم می شد نور علم و هنر
وی از سن حال در می گذشت که شهوات وی روی بانحطاط
می نهاد وی را در مسند وزارت می نشاندند تا باعتماد بالکلیه
و جهت ضعف پیری هر وی اثر می کرد که بمصالح قیام نتوانستی
نمود وی را با جملهٔ اسباب او به هیکل الشمس می بردند و آن موضع بود
که از جهت این طایفه ساخته بودند با احترام تمام بخدمت اعیان
می کردند و هر وقت که ملک را مهمی عظیم پیدا شدی با جملهٔ اکابر
دولت نزد این جماعت نهادی و بمشورت و استصواب ایشان
آن شغل خطیر را باتمام می رسانید پس هر وزیر که مصالح بلاد
و عباد خدای تعالی بواسطهٔ تدبیر وی حاصل آید واجب بود بر
جمله خلایق طاعت و خدمت وی اطیعوا الله و اطیعوا الرسول
و اولی الامر منکم و هر که منقاد نشود یاغی بود در فساد
عباد دانت نعلم جزاء من یسعی فی الارض فساداً

و فساد محبوب حق نیست تعالی ان الله لا یحب الفساد پس باید که
خلق نیز متابع او باشند و اشارت صاحب شریعت صلوات الرحمن علیه
بمثل این وزیر آنست که فرمود اذا اراد الله بملک خیراً جعل له
وزیراً صالحاً ان نسی ذکره و ان ذکر اعانه فصل
و بدانکه چنانکه در عالم ملکوت حضرت ازلی دو ملک اند یکی ملک
موت و شاید که او روحانیت زحل بود دو یکی ملک حیات و شاید
که او روحانیت مشتری بود زیرا که اثبات در معنی آن تاثیر یافته اند ازیشان
و نیز شاید که دو ملک باشند غیر روحانیت ایشان که حیات
و ممات تعلق بدیشان دارد چنانکه نقل شود علیهما السلام تخاصم
ملک الموت و ملک الحیوة فقال احدهما انا احیی و قال الآخر
انا امیت فتحاکما الی الله تعالی فقال کونا لما فوضت الیکما
و انا المحیی و الممیت بر همان نسبت واجب بود پادشاه را
که این چنین طایفه باشند که بعضی خلق را در طاعت دارند
و اهل شر و فساد را ابر دارند و جماعتی دیگر که با اهل صلاح
و خیر لطف کنند که از ثمره احیا است و چنانکه عساکر و جنود
حق تعالی که ملائکه اند بسیار اند و ما یعلم جنود ربک الا هو و مدد
قوت و قدرت از حق می یابند حاصل کبریا وقع ضرورت شد ملک
را نیز اینها که از لشکر و معاون بسیار است تا ملک بر قرار بماند

ولهذا جهت گفته اند لا ملک الا بالرجال و لا رجال الا بالمال و لا مال
الا بالعمارة و لا عمارة الا بالعدل و السیاسة و چنانک ملکوت
تا بهشت معمور ست از حق تعالی باید که زمین از عدل ملوک معمور عدل
بود و چنانک اهل ملکوت را در وقت حضور حضرت ازلی هیچ
شعور و ادراک بخود نمی ماند از غایت هیبت و عظمت او
الا آن وقت که تجلی ظاهر گردد همچنین عبید سلطان را
اینجا در وقت حضور هیچ مجال گفت و شنید و حکم نمی ماند
الا آن وقت که از خدمت وی دور شوند و از نسبت دوزخ
سخن یاد آرند و از نسبت بهشت حضرت پادشاه در وقت
آنک جمیع انواع لذات حسی و عقلی حاضر بود عباد را حاضر کند
تا بذات متمتع شوند و از قهر و لطف حق جل و علا قهر و لطف
درگهات یاد آرند و هرچ اینجا است واقع بی بود از نسبتهای
ملکوتیست و هیچ بگزاف نیست و بدانک نسبت عالم ملک
با ملکوت همچنانست در این مختصر این قدر بسنده بود فصل
در بیان عدل حق جل ثنا در سموات و ارض و بدانک چنانک
عالم ملکوت بعدل قائم است عالم ملک نیز بعدل قائم است چنانک
فرمود علیه السلم و بالعدل قامت السموات و الارض طغرائی
اصفهانی گوید رحمة الله علیه و رضی عنه
بالعدل تمام الخلق فهو ملاکه و به استقام نظام هذه و مساکه
والضد غالب ضده و بتوزع طهر السلوک و بان منه حراکه
و من التعادل ثم طبع خامس لا ضد فیه فلا تخاف هلاکه
و کذا الی ما فی العلو لما لم یکن فیه التغالب خلدت افلاکه
و عدل حق در کل عالم اجسام آنست که هر یکی را آنچ در بایست
بود از کم و کیف و وضع و این و غیر آن بداد تا این نظام عجیب
و ترتیب غریب پیدا شد که اگر از آنچ هست اندکی زیادت
یا نقص کرد این نظام تباه و فساد پدید آید اما عدل
در سموات آنست که چون غرض از ایشان بقا بیشتر بود وی
بایست که ایشان علی حده نهاد تا شرایط آفرینش
بر اصلاح بدان جنس ایشان از طبیعت خامس داد غیر طبایع عنصری
از حرارت و برودت و رطوبت و یبوست که بسبب آن قابل کون
و فساد اند و ایشان را بری کرد از اضداد و انداد تا بواسطه
آن مدتی مدید و عهدی بعید باشند و حوادث بی نهایت از
ازواج و اشباح بواسطه حرکات ایشان در وجود آید و اگر
ایشان از طبایع عنصری بودی زود بفساد آمدندی و غرض
حاصل نشدی و نیز چنان ساخت که در ایشان مبدا میل مستقیم
نباشد تا حرکت مستقیم نکنند و از احیاز و امکنه خود بیرون

نوانند رفت تا آن سبب مزاحمت و مصادمت بود در مکان یکدیگر و بعضی افعال بعضی را از سبب باطل نکنند چنانکه اهل عناصر را که ایشان را حرکت مستدیر داد با هر یک جهت متوجه بر مرکز خود دگر نه دیگر با استدارت و مزاحم آن دیگر نشوند تا بدین سبب فیض ازل مستمر شود الی اجل معلوم فصل و بدانکه افلاک را اگر چه جرم مخروق که جمله کرده است و حاوی است کوکب مخروق را بزرگتر از کوکب حاوی کرده چنانکه اهل رصد یافته اند که جرم قمر [illegible] جزوی است از سی و نه جزو و ربع جزوی از زمین و عطارد جزویست از صد و سی جزو دو و ثلث جزوی از زمین و آفتاب صد و شصت و شش بار و ربعی است از زمین و مریخ یک بار و نیم چند زمین است و مشتری هشتاد و دو بار و نیم چند زمین است و زحل هشتاد و هفت بار و نیم چند زمین است و احتمال دارد که در فلک الافلاک کواکب کوچکتر باشند که از غایت کوچکی و دوری از ما در یافته نشوند و ثوابت که در فلک البروج اند بزرگتر باشند بجرم از سیارات تا فلک محوی بجرم کوچکتر بود و بکوکب بزرگتر و حاوی بعکس آن الا از زمین که جزویست از چهل و چهار جزو زمین و بجهت آنکه آفتاب بایست که در وسط سیارات و کل اجسام بود کوچکتر افتاد بجرم

از فلک حاوی خود و از جهت آنکه گفته شد تکافؤ و برابری در میان افلاک پدید شد فصل و بدانکه افلاک با شفافی و بی لونی افزودند که اگر ملون بودندی جمله منور شدندی از ضوء کواکب چنانکه زمین و آب روشن می شوند بجهت لون و هوا و آتش که لون ندارند ضوء قبول نمی کنند چون کثیف باشند و بسبب ضوء و حرارت عناصر در میان جمله سوخته شدی و اگر لون داشتندی نور کواکب ایشان نیستی دید و نور و ضوء ایشان بدین عالم نرسیدی هیچ چیز موجود نشدی و این کبودی که می نماید لونیست متخیل که در جرم عالم ظاهر می شود در میان آسمان و زمین و اسا از شفافیست چنانکه گوهرینه و شفاف را اجزا بالای او ملونی بینند همچو مظلم بینند و فرق چون عالم اجزا است غباری و بخاری روشن و محسوس و چون آن روشن محسوس با مظلم نامحسوس آمیخته شود از مجموع آن این زرقت محسوس متخیل می شود دند انکه لون آسمانست که اگر لون آسمان بودی نور کمتر بودی چنانکه کواکب می کرده اند و اگر در تشکل هیچ وجه نور نبودی عالم سفلی در غایت ظلمت ماندی و هیچ چیز اصلا در اسا کائن نشدی زیرا که آنچه که از شعاعت ضوء کواکب خاصه از آفتاب بمی رسد هیچ نبات و حیوان حاصل نمی آید

پس بعضی را منور آفرید و بعضی را بی نور و اگر انجم منور نه ثابت
بودندی بعضی را از عنصریات که اثر ایشان بر دوام رسیدی سوخته
شدندی و بعضی را هیچ اثر نرسیدی که هیچ جنبش کاینی نشدی پس ایشانرا
متحرک آفرید و اما حرکت اگر یک نوع بودی نه مختلف لازم بودی که فواید
اثر آن بنواحی زمین نرسیدی و عمارت اندک بودی و فساد بیش
از کون پس فلک افلاک را حرکتی سریع داد و هر روز جمله را در بیست
و چهار ساعت از نقطه تا همان رفته کرده بود باز بدانجا رساند
تا بواسطه آن اثر جمله کواکب از سیارات و ثوابت بجملگی عالم
کون و فساد برساند و هر ذره از ذرات این عالم بقدر استعداد
خود از انوار کواکب بهره خود قبول کند و هر یکی را از باقی افلاک
که حامل یک نور بودند حرکتی دیگر داد بعضی را بطیء و بعضی را سریع
و بعضی را شرقی و بعضی را غربی و بعضی را شمالی و بعضی را جنوبی
تا نور بوسط عالم و بجوانب آن می‌رساند تا نظام بسایط
و مرکبات عالم سفلی بر نوع اتم قرار یابد فصل
و هر یکی را از کواکب جایی وضع کرد در افلاک که آنچه غرض است
از وی حاصل آید چنانک آفتاب را که نیر اعظم و سلطان عالم اجسام
است در وسط کل اجسام نهاد تا نور وی بر تساوی بجمله عالم از
بالا و زیر می‌رساند بر مثال چراغی که چون در میان خانه نهند جمله را
بر تساوی روشن گرداند و اگر در میانه نباشد نور بر تساوی

نمی‌رساند جانبی مظلم بود و جانبی مضیء و از برای این معنی فرمود سراجا
وهاجا و اگر آفتاب را در فلک قمر نهادی جمله زمین بسوختی زیرا که
بان قدر که در جانب جنوب حر ضعیف می‌افتد با نکه در فلک چهارم
است از طرف همه سوخته می‌شود و اگر در فلک زحل بودی این روی
عالم جانب نرسیدی که می‌باید و بر دو مشغول بودی و غرض از وجود او اصلی
عزیزی است در مرکبات که از سبب حیات است و اگر قمر در بالاتر بودی
تاثیر وی در رطوبت

17 فصل در بیان آنکه موالید سه گونه‌اند [شده] بدانکه بیان کردیم
که غایت بخشش بسایط و تحلیل مرکبات و موت و حشر از انست که تحصیل
مرکبات و غایات صعود بر عکس اینست زیرا که ایصال بملاء اعلی بترکیب
و حیات پس هر مرکب که واقع شود یا اثر بخشش بروی غالب بود یا اثر
صعود یا بر سبیل تساوی بود و از هر دو اگر اثر بخشش غالب بود غالب که
بغایت نزدیک‌اند به بسایط حاصل گردد و ایشانرا هیچ آثار اثر انسانیت هیچ
روح و قوای نباشد و اگر اثر صعود غالب بود حیوانات که در غایت
بعد و دوری اند از بسایط موجود گردند و اگر اثر بر سبیل تساوی
بود نباتات حاصل آید که بعدم حیات که دمانند و بنشو و نمو
بحیوان و لیکن است که معدنیات را که نزدیک‌اند به بسایط خاک

میان خاک که ثقیل است و تغیر و صاف از میان وی بیرون می توان کرد
و از آن جهت که نباتات بحسب مثل با نیر سعد بر اینست در نباتات بعضی
از وی در زمین است و بعضی مکشوف و حیوانات که با نیر سعد بر
در بیان غالب است بکلی از زمین جدا می شود و با نباط آتش و هوا و آب
جدا و منفصل اند پس بر قاعده معلوم شد که موالید سه قسم منحصر
شود معادن و نباتات و حیوان و بعضی از حکما گفته اند که موالید
چهار اند اول معادن که در زمین اند دوم حیوانات بری سیم طیور
چنانک اصحاب رصد و ساکنان سر کوههای بلند دیده اند که در
جوهای مرغانند که هوا نشسته می پرند و خایه بر پشت نر می کنند ماده
و چهارم حیوانات آتشی همچو سمندر و جن و ان خلقنا من قبل
من نار السموم و این خلاف قاعده نیست و حصر باطل نمی کند
غایت آنست که در هر عنصری نوعی از حیوانات باز نموده اند بحسب استیلاء
آن عنصر بر وی فصل و بدانک آفتاب را که خلیفه خود دار
خواست جل و علا جز در بهترین مواضع ننهاد که وسط کل است خیر الامور
اوساطها و از این اعتبار قسمتی لک باید که مقام بادشاه همچو آفتاب در
وسط و نقطهٔ مرکز در میان خواص املاک بود تا از عدل او بتساوی
رعایا می رسد و مریخ را که صاحب قهر و عنف است و رزم بر طرف بالای
او نهاد زیرا که قهر از علو حاصل آید و زهره را که صاحب بزم و لطف
است برطرف زیر نهاد تا بواسطهٔ مقارنه وی با ایشان عنف و لطف

او زیادت از طبیعت وی بعالم ما نمی رسد و چون مریخ صاحب رزم است
باید که اهل تیغ و حرب جمله مریخی شوند و جماعتی که شجاعت بر ایشان غالب
بود اما مکان از جانب شمالی باشند یا از بلاد سرد که از آن سبب احتقان
حرارت است در باطن قلب و بدان سبب شجاع باشند و باید که شکل
این طایفه شکل غضوب بود و جانش فراخ است و صدر ایشان فراخ
بود و اوداج و عروق ممتلی و اصابع و اصوات عالی و حسن و تغیل
و این جمله دلیل غلبه حرارت بود که از جهت مقدام و شجاع باشند و بس
ایشان در اول تهاجم و شتابی عشقا و قوت قلبی است تام بود و صعوبت
بزیادت نقص نیاشند و ملوک عجم در حروب اقویا این طایفه را اختیار
کردند و اصحاب ریح ربع پس اعتقاد که با ذکر دیو شوند و در شب مجو
محتاج اند که بار رطوبت بر ایشان غالب بود و مریخ را اخبار فرید
که اذا آفتاب تغایب دورتر از مقابله و باقی اتصالات نسبت سیر و تیر
فلک تدویر و برا اخبار عظیم افزایند که در وقت مقارنه با نیر کوکب
در وقت عظیم تر بود که مریخ در ذروه تدویر باشد بعد میان
او و آفتاب بیشتر از آن بود که در وقت مقابله او با آفتاب که در حضیض
بود و سر آن آنست که تا نخستین که در علم تعالیت بود و زهره
را اخبار اعرند که در سیر بوی قریب بود و غایت بعد از آفتاب چهل و هفت
درجه بیش نشد با قرب است بقدر بیش که آنرا نظر محتجب فی نهند
و در وقت چو که در حضیض بود و در وقت استقامت که در ذروه بود
مقارن آفتاب باشند تا قوت سعادت آفتاب قوی تر شود و کاینات

و امدد بیش از فاسدان بود و از اینجا رتبت بدانکه پادشاه طبیعی
عالم انست که مایل بود بخیر و صلاح رعیت نه بشر و فساد زیرا
که مقصود بالذات خیر است و شر مقصود است بالعرض و هر پادشاه
که خیر بر و غالب بود بقا او در پادشاهی بیشتر باشد چنانکه فرموده
و اما ما ینفع الناس فیمکث فی الارض و هر پادشاه که شر و قهر
بر و غالب بود بقاء او کمتر بود زیرا که مخالف ذات و موافق
فساد دخیلش خود زود تر برسد و او را ازین جهت قهری و قسری خوانند
زیرا که برخلاف طبیعت وجود است و مایل بباطل و مبطل حق شد
ای بباطل دیو برده سبق سایهٔ باطلی نه سایهٔ حق
و صفات خیر حاکمی بود نعوذ بالله و از جهت پادشاه باعتبار
مانند که در وقت کسوف و مثل این زمان از زمان ظلمانی خوانند
که جهان از جور و ظلم ایشان با رنگ سیاه باشد و از آن جهت که زحل
و مریخ بر دو جانب آفتاب افتاده اند ملوک نیز بدو نوعه مشغول
می‌باشند با هل رزم و بزم و از جهت آنکه مریخ بر جانب علو افتاد
و زهره بر جانب سفل اهل رزم را که امرا اند مقدم و محترم تر دارند
از اهل بزم و مطربان در همه چیز زیرا که دفع اعدا بدیشان است
و آفتاب مشتری که قاضی فلک است چنین از آفتاب بفلک سیم دور افتاد
لاجرم طایفهٔ علما و صلحا را که از وی اند بقضاء حلق در بلاد دور

از خود مشغول می‌دارند و کلی ضر در حوالهٔ سال الع را این هیچ نوع اتصال
با آفتاب نمی‌باشد این طایفه نیز در دور جمع که بزحل تعلق دارد آن نیز
سبب اجتماع است بخدمت که جمع می‌شوند اما از آن جهت که زحل
بطبع مایل است بر کیفیت اجتماع این گروه بطبع مایل اند با جتماع
و خدمت ملوک جهت نعمت مرتبت و مختار این طایفه اند که
تا عالم باشند بعلوم شرعی و دین که آنچه از فضل بخلق بایشان تعلق
دارد حاصل شود و آنها از فضل خیر بعایت و در رتبت از آفتاب اهل
دیوان مشغول
و ان عهد پادشاه ملک می‌رسند عشر مشغول اند بقلاع و جبال
و زراعت و غیر و حجر و براین در سال این نوع اتصالات هست با
آفتاب انتظار آن کنند پادشاه. تو تحت حاجتی در اهل فکر و اندیشه
و رای کامل و عقل تام را آنکه در نشر هر که شند و نیز بعا یان اهل
غیب را جمع کنند تا این قضایا بواسطهٔ ایشان تمام گردد و عطارد
را که سبب طبع و کتابت و حساب گردد است اگرچه بفلک از آفتاب
دور است اما بسیار دور نبود بلکه نسبت از باقی کواکب نزد است غایت بُعد
او از آفتاب یک منزل و نیم در جهت نیست لاجرم طایفهٔ اهل دیوان را از
حساب و کتابت که ضبط ملک بواسطهٔ ایشان است همه روز بر درگاه
پادشاه ملازمت می‌نمایند و ضبط احوال ملک می‌کنند اما از پادشاه
دورتر اند که مطربان از جهت دوری عطارد بفلک و اطبا را که حفظ
صحت و زوال بواسطهٔ ایشانست ملوک قریب تر می‌دارند از اهل

دیوان و اکثر صدا ازانها و عطارد بند زیرا که این طایفه حفظ اموال کنند
که از خارج اخذ ملک و اطبا سبب صحت ابدان و حفظ ارواح
اند که داخل اند در وزیر اند که نسبت نظر این طایفه در ارواح مثل حلول
و نقصان طبیعی است و عوتها را ایشان دلیل اعتدال و انحراف ان
از اعتدال و اعضا را در دفع امراض نسبت کمتر است و احتمال
دارد که روحانیت عطارد درین طایفه غالب بود چنانچه علما باشند زیرا
طایفه با این علم و باقی شغلها بر کار افتند نجوم دایم و ابتدای از ان علم
بجهت آن بود که حاکم بنی بر نهج مستقیم بود و خبر واقف بود
با حوال وجود از بهر طایفه احتیاط اختیار کنند زیرا که گفته اند
استعینوا علی کل صنع بصالح اهلها و در مثال از حال مدبران ملک
بمنجمان شناخته شرف باقی حظوظ و اما اهل نجوم را بجهت — کواکب
انکه نظر انسان در فلکیات نسبت در عبادت بعد از ادمی دور تر
می دارند از خود الا در وقت معرفت اوقات و اختیار ان چیز و شر
که ابتدا را حاضر کرده اند و اما قمر ارباب و صاحب اخبار را دیا
که در ما انوار کواکب بزودی بیکدیگر می رسانند که اگر بذات از یکدیگر
دور نه باشد انوار بیکدیگر نزدیک باشند و بر دوام اثار فیض
نیرات علویات علوی بعالم سفلی ظلمانی می رسانند و از سبب مطلع می
شوند که انوار و اشخاص که در ظلمات باشند بیکدیگر با اجتماع و نظر
بعضی با بعضی که آن همچو مشهور نیست که خلق در وقت حجت از انوار

دیوان یکدیگر مصالح اقتباس کنند با جماعت رحمة و بدانک قمر را مناسبت
و مناسبت بشمس است با آفتاب از باقی کواکب از وجوه اول انکه قمر
حسن همچو آفتاب می نماید در بزرگی دوم انکه صحیح را از دنیا رجوع
رجوع و استقامت نیست سیم انکه آفتاب یعنی روز راست و قمر نیز
شب چهارم انکه با نوار آن در عالم ظاهر تر از باقی کواکب است
پنجم انکه قمر موثر است در رطوبت و آفتاب موثر است در حرارت و این هر
دو سبب کون اند ششم انکه از اجتماع و استقبال ایشان تا بیرون مخلوق
پیدا می شود در شهور بحسب الاهله و حجج معلوم شد که میان ایشان
دو مشابهت تمام هست از انچه میان آن دو باقی کواکب بعضی در
سعد او وزیر و خلیفه آفتاب گفته و ارتباط است که در ترتیب قمر را
در مقام وزیر تعبیر کنند و آفتاب را ملک و سبب این نوع تشابهات
بجهت آفتاب اند موضع نماینده کرده و ظلمت ظاهر شود قمر در غیبت او
در اید و اهل ظلمت را بعد از نور خود منور کرد و اند که گاهی تمام
و گاهی ناقص و متوسط بین الحالتین از نسبت حضور و غیبت پادشاه
راه و زیری بود تا چون نور معدل بپادشاه بجهت استراحت یا
غیر ان ساعتی از ستر رعیت منقطع شود نور وزارت بر عالمیان
تابد و نگذارد که اهل ظلمت ظلم نوایب خرد بمانند و اینست وزیر
صالح که جهان منور بنور وی چون شب بهمچو قمر لیلة البدر و وزیر صالح همچو قمر است
در وقت اجتماع که از وی هیچ ضوء حاصل نیاید و از وی جز ظلمت و خرابی
بلاد و فساد عباد حاصل نشود و از ان جهت که قمر بعالم نازل تر است

از آفتاب و منورات عالم است و وصول عیش بخدمت و زیر دستان از آن موجود
چه بخدمت پادشاه و مستمر باید که خلق از حضرت وی بود و الله اعلم

فصل بدانکه آفتاب را حرکتی است در طول و حرکتی
است در عرض اما حرکت طولی یکی سریع و مرئی است و یکی بطئی که هر ماه در
برجی می باشد و بدوازده ماه که در فلک البروج دور می آید و حرکت
عرضی آنست که از معدل النهار وقتی تا به سرطان میل می آید در جانب
شمال و در جانب جنوب تا به سر جدی می رود و به نور خود بجمله کواکب
سیارات و ثوابت می رسد و از بستان سر خورشید نور می ستاند
و با نور خود بعنصریات می رساند بر همین نسق باید که حضرت پادشاه
را همی عظیم در ملک بنفس تهاون نکند با استعمال نماید بتمام و چون
از آن فارغ گردد بثانی در ملک خود بطول و عرض نگردد و به نور عدل
دیگر تو بنزدل خود بضعفا و مساکین که بمحو ثواب از غایت ضعف
افتاده اند و مجال نیاز ندارند که روی بحضرت پادشاه آرند برساند
و به نور دعوات صالحه ایشان اعتبار کند و بیک جای قرار
نگیرد تا مردم و تمام ممالک محروم نخواهد محروم مانند و آنچه صاحب
شریعت علیه الصلوة و السلام فرمود السلطان ظل الله فی الارض یاوی
الیه کل مظلوم اشارت بنست عمل از سلطان که همچو آفتاب از نقطه
اعتدال حرکت به برج شرف نیست بر عالمیان طلوع کرده بود
و اهل زمین را بنور عدل منور کرده و این جهان را فرمان فرما کرده
اند تا جهان از نور عدلش روشن بود همچو آفتاب و اشرقت الارض بنور ربها
در حقیقت مراد آن حالت بود

فصل بدانکه آفتاب به منزلت
در عالم علوی و عالم سفلی همچو حضرت پادشاه بود و در عالم بود اما
آنکه چون است در عالم علوی از سه وجه اول آنکه جرم وی ظاهر شود از کثرت
نور و عظمت وی انوار اجرام مختفی می شود وجه دوم آنست که نور قمر بسبب
بعد و قرب وی زیادت و نقصان می شود و از بهر معلوم شد که نور قمر
مستفاد است از نور وی و مستقر حکما بر آنند که جرم کواکب را نور از
وی است وجه سیم آنست که در علم هیئت ثابت شده که حرکت و علامت
تدویر که در حرکات کواکب علویه بر محیط تداویر و انتقال آن با حرکات مراکز
ایشان بر محیط حامل ایشان مساوی و برابر حرکت وسط آفتاب بود و چون
چنین بود در وقت حصول ایشان در ذروه تداویر مقارن آفتاب شوند و در
حضیض تداویر مقابل وی گردند و اما سفلیات را یعنی زهره و عطارد
چنان که در حرکت تداویر ایشان مساوی که حرکت آفتاب است و تداویر
این دو ابداً زیر آفتاب می گردند و از مقارنت یکدیگر نیستند بس چون در
ذروه تداویر باشند مقارن آفتاب گردند و نیز در حضیض تداویر هم
مقارن وی می شوند از برای آن مصلحت تا مقارن آفتاب باشند در حصول
کون بس حرکات سه گانه از آن تداویر علویات بگیر از حرکت آفتاب
گردد و حرکات تداویر سفلیات مساوی حرکت آفتاب گردد و حرکت مرکز
قمر اسرع تر از آفتاب گردد و هزار ادوار بر حرکات این تداویر است

پس معلوم شد که چون کواکب سیارات جمله بوی باز بسته اند ولیکن جهت آنکه او مخزونست
در فشان واسمات تأثیر او در عالم سفلی ظاهر نشد از جود درجه حصول
معادن و نباتات و حیوان زیرا که تا آنجا که اثر او نمی رسد هیچ این چیزها
کائن نمی شود و نیز آثار جو عالی را که بواسطه بکار دود تا آن حاصل میگردد
وآن چو چیزی از سبب شعاع و بستن آن دخان را لطیف می کنند و بالا
می کشند و ابر و رعد و برق و باران و برف و شهب و غیر این پیدا می گردد
و از باز گشتن باران زمین زنده می شود جهت آنکه روحانیتی و حرارتی
از وی و از هوا کسب کرده است و از آب یک بالا از فیض است این چیزها
حاصل نمی شود زیرا که آن روحانیت ندارد که باران و اگر
چه آب در نفس خود روحانیتی دارد که و جعلنا من الماء کل شیء حی اما جز
روحانیت آفتاب و هوا باوی یار نمی شود بکلی طبیعت ارواح
می گیرد و این احیاء عالم بدان فیض قوی شود که در بهار در باران
بیشتر از آنست که در باقی اوقات جهت آنکه در وقت فیض رفتنست
و صاعد در ملکوت و پیوسته بعالم ارواح نزدیکترست و از عالم ظلمات
سفلی دورتر و اگر در وقت فی سعود نازل و معاونت اینها بغایت
اقصی نمی رسانند نشو و نمو و غیر آن را قوی که الارض هامدة
فاذا انزلنا علیها الماء اهتزت و ربت و انبتت من کل زوج بهیج
و انزلنا من السماء ماء طهورا لنحیی به بلدة میتا فسقی بماء واحد و نفضل
بعضها علی بعض فی الاکل و در ریاضات اسرار است که اگر در قلم آرند زمین
... آند پس از وجوه معلوم شد که آفتاب سلطان و خلیفه عالم اجسام است
و اعلای او بحور رعیت ویند و جمیع در سماوات از باطن و ترتیب ...
هست ولیکن در عالم سفلی همچو آنها رسما و یات اند که امثال این موجود
بود و از اینجا معلوم شد که نسبت ملوک زمین با سماویات همچو نسبت سماویات
با حضرت ملأ اعلی و همچو ملوک سفلی همچو اقربا ملوک علوی اند خاصه
از آن آفتاب زیرا که در تحلی و تاثیر مثل ویند ولیکن آنست که تاثیر
علویات در ملوک بیشتر از آنست که در غیر ایشان و اگر ملوک با ایشان
انس گیرند معاونت عظیم یابند خاصه ملوکی که نسبت انس و محبت با یکدیگر
و بدانکه این چیزها بکرات واقع نشد چه امور اتفاقی و کرامتی دایم
و اکثری نبود و چیز سوی هستی نماند بضرورت عجب یابند و سبب
آنست که در عالم مجردات ملکوت موجود بود که از عنایت شده تسخیر است
تا جو بود بر جمله و مساعدات وی مثال کواکب با آفتاب همه مقهور وی
باشند و نسبت قاهری و مقهوری عالم نور سرایت کند در عالم ظلمت
جسمانی معنی قاهری کواکب و ملوک و مقهوری رعیت از آن ظاهر شد
زیرا که عالم اجسام همچو ظل عالم عقل است ولیکن کلمات ظاهر شد یعنی
السلطان ظل الله فی الارض وله المثل الاعلی فی السموات و الارض
مثال همچو در سماوات آفتابست و در زمین انبیا علیهم السلام و ملوک و سلطان
بود و لله المثل الاعلی حق را جل و علا نعوذ از و مثال جائز نیست
که او از مثال و شکل لازم نماید زیرا که مثال چیزی از بود که او بعضی
وجوه بدو ماند همچو صورت چیز در آینه که از همه وجوه ماند موجود خارجی

نیست اما مثل و برهان آنست که از آن شرک لازم آید زیرا که مثل آنست که از همه
وجه مانند وی بود و برهان راستی آنست این معنی از روی عقل و نقل جای
دیگر گفته شده لاجرم نیست ایراد آن درین مختصر که مشتمل است بر مقتضیات و خطابیات
مثلش ز جهان دریغ احول بیند وان نیز هم از غایت کژ بینی اوست

فصل اما بیان آنکه آفتاب مثال و نمودار حق است جل جلاله
از وجوه اول آنکه حق تعالی نور انوار عالم ملکوت است و اعظم از نشان و از
هیچ موجود نور نمی شناسند بلکه نور جمله از وست آفتاب نور انوار عالم ظلمانیست
و اعظم است از همه بلکه از کواکب و در عالم اگر هیچ کس نور نمی شناسند و نور
جمله کواکب یا قمر تنها با اختلاف مذاهب از وست وجه دوم آنست که واجب
الوجود در اعلی و اشرف مرتبه وجود است و هو القاهر فوق عباده آفتاب
در عالم اجسام در بهترین مواضع که وسط جمله اجسام است نهاده شده وجه سوم
آنست که از واجب الوجود سه قسم از موجودات پیدا شد بعضی از بعضی که عقول
عالم عقول و عالم نفوس و عالم اجسام همچنین بواسطه آفتاب سه قسم موالید معادن
و نبات و حیوان که بعضی شریفتر بود از بعضی موجود شده اند وجه چهارم
آنست که اثر حق تعالی در ممتنعات که قابل وجود نیستند نبود و نیز در واجب
الوجود بلکه اثر و فعل در ممکنات کند آفتاب نیز در تحت القطبین که قابل
فیض وی نیستند اثر نمی کند بلکه اثر وی در وسط عالم است که قابل فیض
وی اند وجه پنجم آنست که نور حق یکبار بواسطه عقل اول بر مجردات
و جسمانیات می تابد و یکبار بی واسطه همچنین نور آفتاب یکبار بواسطه

قمر بر عالم می تابد در شب و یکبار در روز بی واسطه وجه ششم آنست که چنانکه
مقربان حضرت وی را در وقت حضور تاثیر نمی ماند و همه مقهور اند الا آن وقت
که از حق تعالی محجوب شوند همچنین آفتاب که چون کواکب با وی جمع شوند همه
محترق میشوند و هیچ کس را اثر و نور نمی ماند الا آن وقت که از وی
جدا می شوند وجه هفتم آنست که واجب الوجود را صفت لطف است و قهر
که بدان ایجاد و اعدام می کند آفتاب را نیز این دو صفت است اینجا که
اثر وی بغایت عظیم است قهر میکند همچو در جانب جنوب و اینجا که اثر
او باعتدال میرسد لطف می کند چنانکه در طرف شمال که کاینات
حاصل میشوند وجه هشتم آنست که حق جل و علا نفوس انبیا و اولیا را
علیهم السلام از کمالات امداد و فواید لطیف می کند و باعلی علیین می رساند
و از آن سبب انتشار عجایب معجزات و کرامات ظاهر می گردد و از رجوع
انسان بعالم ما نفوس بشری زنده می گردد آفتاب نیز تاثیر میکند در
آب و خاک و بعضی از آن را لطیف می گرداند و بالا می کشد و از این
عجایب جو عالی همچو رعد و برق و غیر آن پیدا می کند و از نزول باران
عالم زنده می شود وجه نهم آنست که حق تعالی نور هست حی و فرد نامتغیر
و نامتغیر آفتاب نیز نور هست حی طولی وسط که در اجزاء مختلف نیست
و رجوع و استقامت و تدویر ندارد و در افلاک دیگر کسی کلی ازانست
که در افلاک با قمر کواکب وجه دهم آنست که ملائک علیهم السلام با کثرت عدد و بزرگی
ایجاد وجود که همچو نهار ستـ نجم اند که دلیل اعیاد خاصیت احد الوجود

واحد هست که همچنین جمله کواکب با کثرت نورانیت و عظم مقدار که با دها چند
آفتاب اند در روز نمی توانند کرد بلکه آن خاصیت آفتاب است و جه بارز دیم
تجل آنست که خدا بکمال ذات نورانیت حتی اجلا اخبار هست هیچ کس ادراک نمی
تواند کرد لا احصی ثناء علیک انت کما اثنیت علی نفسک آفتاب برای خدا که
وی است هیچ کس نمی تواند دید پس من وجه معلوم شد که مثل اعلی
معبود او خلق واجب الوجود در سماوات آفتاب است و نسبت که همچی کواکب
از ثوابت و سیارات با وی همچو نسبت انوار ملاء اعلی اند با حضرت
واجب الوجود که آفتاب همه وجود هست و لهر سبب مصطفی فرمود علیه السلام
لو کان وجه الشمس ظاهرا لکان تعبد من دون الله و از وجه اینجا باذات
وحقیقت وی مراد است خدا که در کل شیء هالک الا وجهه تمام مراد ذات است
زیرا که آفتاب جسمی منبسط کری است که در کره بیشتر و نوری بیرون بینی اگر
حقیقت و عظمت وی ظاهر هست و بعضی ابن کلفیه شد ظلمت را معلوم بودی در
روی بعبادت وی آوردندی زیرا که ابدان قدر از آثار عالم وجود برد
و نباتات با واسطه وی ظاهر می شود خلق وی برای پرستند و اگر حقیقت
وی ظاهر کشته شد معلوم بودی بیشتر خلق که حق را تعالی نمی دانند
عبادت آفتاب بکردندی چنانکه بعضی از مردم که از امثال او خود چیزی
از خرق عادت می بینند اعتقاد می کنند با لهیت وی همچو اصحاب
عیسی علیه السلام و روافض در علی و غیرهم و چون در امثال او خود این جنس
روا دارند در آفتاب بطریق اولی بود ذات صاحب برهان با

صاحب عیان که وجود واجب الوجود بیش از آن ظاهر تر از آفتاب هی د
بیقین دانند که آفتاب بنده ایست مخلص از آن واجب الوجود حیران
و در عشق وی واله و سرگردان بود در مثال این مقام مرتبه عیان
در برهان در حجاب ایشان بر تقلید معلوم شد که مردم بواسطه
این دو معنی از مثال این مهالک خلاص می کنند و یقین دانند که در وجود
معبود و مسجود وجود ذات احدی واجب الوجود تعالی و تقدس کسی دیگر
نیست و باقیان نخست قدرت وی معظم و محترم اند شرعا و عقلا و جمله
اجزاء او جود ذات است علامات اند بر هستی واجب الوجود و وحدانیت
او و فی کل شیء له آیة تدل علی انه واحد اما دلالت آفتاب در هستی
عسیر ستة خدا که شد در آیات الشمس و بواسطه دلالت او از ظلمات
حسی و قدسی مردم خلاص می کنند و بنور واجب الوجود می رسند
الم تر الی ربک کیف مد الظل و لو شاء لجعله ساکنا ثم جعلنا الشمس
علیه دلیلا و ظل در حقیقت ممکنات اند زیرا که نور مطلق واجب الوجود
و ظلمت مطلق ممتنعات اند که قابل وجود نیستند اصلا و ممکنات قابل
هست و نیستند نه نور مطلق دارند و نه ظلمت مطلق بر مثال ظل اند
در حقیقت میان نور و ظلمت پس همچنین در عالمین فلکی و عنصری دلیل خلاص
خلق شد از ظلمات ظلم حق جل و علا نعمت طلوع شمس دنیا را که با سبب اضاءت
عالمیان است از زوال و افول و غروب مصون و محروس دارد ه
فصل و چون بعضی از عدل حق تعالی در سماوات گفته شد

اکنون یاد کنیم عدد و ترتیب عنصریات بدانکه حق تعالی خاک را در وسط
افلاک نهاد چه اگر او بفلک قریب بودی از شدت حرکت فلک آتش شدی و اگر
مجاور فلک چیزی دیگر بودی از عناصر غیر آتش حرکت فلکش گرم کردی
وی نیز آتش شدی حرارت آتش باران باریدنی چه عناصر از گرمی این دو
آتش متحلل شدی و بعد از آن آتش می شدند و خون حیوانات که ادراک
و تحرک دارند محتاج اند بغایت عنصر یابس و غلیظ آن بر ایشان زیرا که
حفظ صورت و اشکال بدو نشستی بدین سبب او را بر خاک افزود و آب را
بجای خاک محیط نکرد زیرا که حیوانات بر محتاج اند باستنشاق هوا
و اگر آب بکلیت زمین محیط بودی هیچ حیوان که تنشق دارد و محتاج
تنفس است موجود نبودی و انسان که خلاصه و زبده عالم کون و فساد
بر عدم اصلی بماندی و زبر اکناف آتش چیزی نهاد که مناسبت در گرمی
و آن هوا است و زیر دیگر زمین چیزی نهاد که مناسبت در سردی و چنانکه
هوا در میان و تری و آن آب است و این عناصر را در حجم و مقدار دو خوت
متعادل را برکرد که اگر یکی از آب زدی چیزها بر دیگری زیادت بودی
انچه ور خود مستولی شدی بر و دار از خود بغیبا دبرد و از مجاور دیگر
بر طبیعت خود کردی پس همه عناصر یکی شدی و نیز مجاور خود را با
از وی ضعیف تر بودی از حال و حیز او بیرون کردی چنانکه در جوهر
عناصر که هر یکی چیز بر دیگر غالب میشود از دیگر را بغیبا دهی آن دو از
جای خود بیرون می کند و بدانکه یکی ربع زمین را مکشوف کرد و سه ربع را
مغمور در آب و در ربع یک جزو معمور است و حکمت در وجود خواب

که اگر همه آب مغمور بودی از وجود حیوانات عفونت بسیار بودی که هوا فاسد
انس جمله تلف شدندی پس بیشتر از آب دار کرد تا عفونت بر قدر عمارت در
مواضع خراب آنجا نشود و حیوانات بر بودی تلف نکردندی و آب
بحر محیط و باقی بحور شور کرد تا متعفن نشوند و از هوا آنچه محیط است
چنان ساخت که در جزو بر د مناسبت با حیوانات بود تا زود تلف نشوند
و آنچه در جو عالی است سرد کرد تا آنچه آثار جو از ابر و باران و برف بواسطه
ظاهر شود و که نبات از آن حاصل شوند و اگر آن طبقه زمهریر سرد نبودی
این جمله فواید باطل شدی و هر یکی را از موالید ثلثه آنچه می بایست و مستعد آن بوده
از کم و کیف عز اکبر بداد تا انواع مراتب ایشان موجود شدند و اگر از آنچه می بایست
اندک ما بیشتر یا بیشتر شوند بمخفی از حال خود متغیر گردد که اگر اندکی بود و اگر
بیش بود باطل شوند چنانکه قالب ادمی که از معدل ازمعین عناصر در کم و کیف
بنا شده است که اگر از حد بگذرد یا بیمار می شود یا معدوم و معدنیات
را که در غایت خست اند در خاک خسیس مدفون کرد چون با شند که از معادن
شر بگیرند و از حیوانات خسیس تر سر نگون کرد در زمین و سر او اصل و بیخ
کجون از این نبات تلف و هلاک شود و حیوانات که از نبات شر بگیرند
سر ایشان را مستوی کرد در انتصاب و انتکاس و آدمی که از جمله شر بگیرند
بجهت اعتدال مزاج که آن قربت بسیطه اعتدال میان عناصر و تعلق نفس ناطقه
قدسی نورانی در انتصاب قامت کرد و سر با سماء بجهت آنکه نفس از علوی ملکوتی نسبت
دهد کسی را بقدر استعداد آنچه می بایست بداد و رحمتی و تمنت کلی شیئی و بدین
سبب دایره وجود تمام گرد بداء بالعقل و ختم بود آن نفس ناطقه است

بحکم اشکال مستوی نظری و عملی همچو عقلی مجرد است و چون شکل مستدیر از آفت
دورتر است از باقی اشکال بهیئت جمله وجود بر شکل مستدیر کرد تا بغایت
بعید بود از آفت و چندانکه خواهند بدارند و اشکال بسایط فلکی
و عنصری جمله مستدیر کرد تا دورتر باشند از فساد و اعضای حیوانات
و اشکال نباتات بیشتر قریب باستدارت باشند تا تنفسهای ایشان بیشتر بود
و سموات را بکمال اشرف اشکال داد و احسن الوان چنانکه ابو علی گفت
اسکنها اشرف الاشکال و هو المستدیر و الوانها احسن الالوان و هو
المستنیر و اینهمه از برای آنست که تا مانند باشند جواهر مجردات ملکوتی
را تا هیاکل و قوا از ایشان بیند پس هر یکی را آنچه لایق او بود بداد صنع
الله الذی اتقن کل شیء و بعد آنکه خسیس را فدای شریف کرد تا بداند
تمام شود در زمین را و باقی عنصریات را فدای معادن کرد تا از ایشان
تمام می شود و زمین محل رویش نباتات جمله فدای نبات کرد و نباتات را با
این جمله فدای حیوان کرد و حیوان را با این جمله فدای انسان کرد و انسان
خسیس را فدای انسان شریف کرد که همه روز از جهت ایشان کار می کنند
همچو حیوانات جهت انسان و انسان را فدای خود کرد تا بحق مشغول
شوند و ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون و از این قاعده چند چیز معلوم
می شود اول آنکه هر چه از معادن بیرون آید از زر و نقره و جواهر و عقاقیر
باید که از استعمال کنند در مصالح و از آن باز در خزاین مدفون نکنند
و باوانی نه سازند زیرا که این همچو حبس وی است همچنانست که در معدن
اصلی خود ماند پس باید که تا در استعمال کنند در مصالح تا منقضی
علیه السلم
طلب شد که غرض طبیعت از وی تکمیل دیگرانست و از برای این معنی فرمود
بشر مال البخیل بحادث او وارث و بلفظ بشارت از جهت آن فرمود که
مخلص چیزی از حبس میشوم نیست و آنچه فرمود علیه السلم در حق این دو جوهر
هر زمان الهذان محرمان علی ذکور امتی حل لاناثهم از برای آنست
که در زنان شهوت بیشتر از آنست که در مردان و طباع خلق مایل است
بدین دو جوهر از جهت نوریت که در ایشانست پس زنان چون بدین چیزها
مزین شوند رغبت مردم بدیشان بیشتر گردد و آنچه مقصود است
از قضاء شهوت حصول اولاد حاصل آید و مردم را بدین تزیین حاجت
نیست استعمال آن مردم را همچو حبس بود و بلقیس که از ایشان دارند و لیکن
جهت بود که مصطفی علیه السلم از اسباب دنیا جهت عیال قوت یکساله
بر می داشت و نظر او بر کفاف بود و بدعا میخواست اللهم اجعل
قوت آل محمد کفافا و باقی را در مصالح خلق صرف میکرد تا هر کسی بقدر
ضروری خود بدان می ساخت و فرمود ما من مسلم الا وله حق فی بیت
مال المسلمین جمله را حق ثابت می کنند در مال خدای زیرا که آنچه حیات
انسان و زمین است از اسباب جهت جمله خلق آفرینش شد پس اگر شخصی
بتغلب حصه دیگری را از وی باز دارد در حبس خود معنی طبیعت وجود
آنست که مجبور را خلاص کند جهت صاحبش و لیکن جهت انبیا علیهم السلم
و عقلا از ملوک امان را حبس نمی کردند تا مدتی مدید ایمن شوند از حوادث
و دارث و نیست طول عمر با التذاذ استعمال از عالم بر دارند و حبس از قدر

باید کرد که فاضل بود از ضروریات خلق که هم طلبهٔ رزق از وی بی رنج
شود و بوقت حاجت کار حاکم نیز فرو نماند و تفصیل این در مابعد گفته
شود فایده مردم در قواعد عدل آنست که یا یک مردم در امور صنایع
اقدام کنند یا امور طبیعی یعنی خسیس را که شر درو غالب بود بر
خیر مانند که بر مثال معادن و نباتات عزیز نگاه دارند و از آنکه خیر و شر
متساوی بود متوسط نگاه دارند بر مثال حیوانات و شریف را
که خیر او غالب بود بر شر و آن تعلیم دانش و عمل صالح باشد چنانکه فرمود
قایل جل ذکره ان الانسان لفی خسر الا الذین امنوا و عملوا الصالحات انسانرا
محترم و معظم دارند زیرا که خلاصهٔ عالم کون آن ظاهر نموده اند و غایت
معدلت آنست که حاکم اقتدا کند با فعال الله تعالی و از برای این فرمود
مصطفی علیه السلام تخلقوا باخلاق الله تعالی موصوف شوید با مثال صفات
حق از علم و قدرت و اعطاء و منع و غیر آن و این نیست غایت عدل مر حاکم
نوع بشر را فصل ——— و چون شرح عدل بسایط و عدل آدمی
مجمل گفته شد اکنون یاد کنیم تفصیل آن و پیش از آن شرح لفظ عدل گفته
شود بدانکه لفظ عدل اقتضای مساوات می کند و معنی آن در انسان و برابری
آنست که هیچ امتیاز و طلب مساوات کند و چون که از و پیدا شود
بر سبیل تساوی بود و مثال عدل همچو لفظ مرکز است در میان دایره
و دور گشتن از آن وسط ظلم است و جور زیرا که از موضع اصلی وی بیرون
رفته است بدانکه آدمی مرکب است از دو جوهر یکی روحانی که او را
بر طایفه بنامی میخوانند در شرع روح می گویند علی الروح کرامی
زکیه و نفس مطمئنه که یا ایتها النفس المطمئنة ارجعی الی ربک راضیة مرضیة و نفس
لوامه فلا اقسم بالنفس اللوامة و نفس اماره ان النفس لامارة بالسوء
و قلیلا ان الله یحول بین المرء و قلبه و صوفیان و پیران گویند و حکما
نفس ناطقه و دوم دیگر قالب و هیکل محسوس آنست چنانکه فرمود انی خالق
فرد من طین فاذا سویته و نفخت فیه من روحی فقعوا له ساجدین و این جوهر
نوری ملکوتی همچو پادشاه این قالبست و قالب همچو شهر و نسبت وی
نفس او همچو نهایتست بعضی در ذات وی و بعضی در قالب بر مثال رعایا در
شهر که بواسطهٔ ایشان کمالات خود حاصل کند و این نوزده موکل است
بر مثال نوزده زبانیه لواحة للبشر علیها تسعة عشر که نفس ناطقه را در
دوزخ قالب عذاب می دارند بر مثال نوزده حاکم فلکی هفت سیاره و دوازده
بروج که ظلمانی را با بی جان قاهر تعالی در دوزخ طبیعت می دارند
و این نیز معلوم میشود که خبرها از عالم مثال دعوت از عالم علوی نسبت
و این نوزده قوت هفت نباتی است چهار فروع اند جاذبه و ماسکه
و هاضمه و دافعه و سه اصول اند غاذیه و نامیه و مولده و دو شهوت
و غضب و ده حواس ظاهر و باطن اغفت از قوتها که در ذات وی است
دو قسم است یکی را قوت نظری گویند که بواسطهٔ آن علوم و معارف
از عالم قدس حاصل کند علمه شدید القوی و دوم قوت عملی گویند
که بواسطهٔ آن متصرف شود در عالم حس یعنی قالب که آنرا تدبیر می کند اد؟
و اصول قوتهای قالب سه است یکی قوت شهوت که آدمی بدان
جلب ملایم کند و یکی غضب که بدان دفع ناملایم کند و سیم قوت مدرکه

که بدان ترتیبی عاید گردد و هر یکی را ازین قوتها دو طرفست یکی افراط
و دوم تفریط و تقصیر و وسط اما افراط شهوت که آنرا عشق
خوانند آنست که آدمی پیوسته بدان مشغول بود و در معنی [سبب]
مشارک بهایم بود و نیز با اسد در تولید کرد زیرا که با نطفه
روح بسیار بیرون می‌آید اگر ده درم خون از مردم برود
چندان ضعف نماید که یک درم منی پس معلوم می‌شود که در نطفه
روح که کامل قوتست بسیار است و اخراج آن موجب سقوط قوتست
که مدار قالب بروست و لهذا گفته‌اند ای نطفه را نسبت بآن خوان کرد
در سر کار فرزند نتوان کرد و نیز افراط موجب آنست که شهوت با
طرف دیگر افتد چنانچه اخوان گویند که در بنی اسرائیل بزرگی از بزرگان
اسیر شهوت غالب بود چنانکه دایم بدان مشغول بودی چون قوت
طبیعی ضعیف شد همچون قوت می‌خواست چون از آن شهوت بهره نیافت
خانه‌ای ساخت مصور بصور زنان و غلامان و نسوان و غلامان را آنجا برد
در آنجا حاضر می‌کرد و بدین طریق مدتی دیگر شهوت می‌راند و بحاقت که
آلت و فا نکرد شهوت با طرف دیگر افتاد برسوایی پس معلوم شد که [نمی‌کرد]
افراط از غایت مذموم است و طرف تفریط و تقصیر که آنرا
خمود گویند آنست که با تقاضای شهوت بهیچ وجه مجامعت و مباشرت نکند
و در منع تن بسیار دست بکلی قطع نسل که مقصود کلی از آفرینش
عالم آنست که توالد و تناسل موجود اند تا بواسطه از ازدواج موجود
گردند و جود را اقتضای ... و بیلا منقطع گردد و از برای این مصلحت
فرموده و انکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی و ثلاث و رباع و انکحوا
الایامی منکم والصالحین من عبادکم و قید صلاح از برای آن فرموده که اگر مرد
نیز صالح و خیر بود از دو خیر جز خیر نیاید و اگر مرد طالح و بخیر بود
از صالح و طالح متوسط باشد و اگر زن صالحه بود که گفته این بود که
گفته شده و غالب خلق او را به بدین وجه است و در برخلاف این بود
ولا ... علی الباذر و نیز فرموده علیه السلام تزوجوا الودود الولود فانی
مکاثر بکم الامم و قال علیه السلام خیر النساء الودود الولود و نیز فرموده
علیه السلام تناکحوا تکثروا فانی اباهی بکم الامم یوم القیمة ولو بالسقط وجه دوم
از مضرت آنست که جالینوس گفته منی چون در اوعیه محتقن شود
و عفونت آن بدل رسد عدم تنفس آرد و بقراط گفته که عفونت بدماغ
رسد صرع آرد و نیز چون منی در اوعیه جمع شود از اخراج کند چون
بسیار ... شهوت غلبه کند و نیز گفته اند که شهوت را چون از خود
دفع نکند از پیش ... چنانکه رهابین و غیر ایشان از منقطعان
نکاح مشغول نمی‌شوند پس معلوم شد که تفریط نیز هم مذموم است
و وسط که آنرا عفت خوانند آنست که هر وقت که شهوت تقاضا کند
بر وجه مشروع آنرا از خود دفع کند نساءکم حرث لکم فاتوا حرثکم انی
شئتم یعنی بر هر وجه که خواهند ولکن ... آلت و نطفه در محل
حرث بود تا ... شخص دیگر شود و نیز رحم ... نطفه را
تمام جذب کند جهت ... نطفه و چیزی باقی نگذارد تا از امراض
که گفته شد فارغ گردد و حکما گفته‌اند که رحم حیوان ... الی الحق
و از غایت اشتیاق چون منی در وی افتد چنان بهم آید که هیچ نوع
از آن فرو نیفتد و مقصود از اینجا ... لذت باید ... حصول منی خود

ودوم حصول منی و علت دوی و لهذا گفته اند که بباید که انزال مرد پیش از
انزال زن بود که اگر پیش از انزال زن بود منی زن نماند و محذور واقع شود
یکی آنکه فرزند نیاید زیرا که اصل فرزند از منی مادرست و منی پدر بمنزله انفحه
است که اندر دو منی جامد می آید بر اختلاف مذاهب پس چون منی مادر
موجود نگردد دوم آنکه زن مشتاق ماند و آن مفضی بود بفساد
و وی را اشتیاق و میل از جهت آن نگردد تا توالد که وجود ازدواج بر انتشار
موقوفست تا وجود آید و فیض نامتناهی بر نوع مستمر و دایم ماند
تا آن وقت که خواهد زیرا که تا قالب تمام نمی گردد روح پیدا
نمی شود و عبارت از بهای آن تسویه کرد فاذا سویته و نفخت فیه
من روحی [illegible] سواه و نفخ فیه من روحه و از جهت استیلاء شهوت بر زنان
و شوق [illegible] ایشان را در ذکر نامقدم داشت الزانیة
والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة و منع از زنا از جهت
فساد نسب است که بچه را پدر معلوم نبود و مادر عاجز شود از
پرورش او و روح ماند و دیگر آنکه هر دو شخص در حالت زنا
خایف باشند منی هر دو ضعیف آید بچه ضعیف بود و چیز دیگر در آدمی قوت
باشد از اغراض [illegible] تعلق دارد بهم نکرده و لهذا [illegible] گفته اند که اطلبوا الخیر
[illegible] باید که زن از غیر اقربا بود تا از یکدیگر شرم
بندارند بچه ایشان قوی آید زیرا که از اقربا بجهت شرم
ضعیف باشد و در دین عیسی علیه السلم از اختیار [illegible] و در اقربا
فایده آنست که بچه موافق طباع ابوین آید و از غیر اقربا [illegible]
مختلف اند [illegible] و در شرع ما رخصت داده اند زیرا که موافقت مطلوب است

[illegible] از موافقست [illegible] مخالفت و خیر و خصب [illegible] همچنانکه [illegible] بود
ضعیف [illegible] کمتر بود و از جهت موافقت کفو شرط کرده و [illegible] آنکه بچه می آید
منتهی است بواسطه [illegible] و اصلا بچه نیاید مطلق اولی منتهی شود و یهلک
الحرث والنسل و آفات افراط غضب که آن را تهور خوانند آنست
که بوسیله شخص [illegible] بقول و فعل در عذاب [illegible] سبب [illegible]
حیوانات موذی بالطبع بود همچو سباع و حیات و عقارب و امثال
آن واجب بود قتل او و لهذا گفته اند الموذی طبعا وجب قتله
شرعا قیاسا علی العقارب والافعی و نیز صاحب غضب را از استعمال
حرارت غضب [illegible] اخلاط سوخته شود و [illegible] امراض
پیدا کند و نیز [illegible] آن شخص و دیگران در الم باشند والکاظمین الغیظ
والعافین عن الناس [illegible] مثال این غضب فرمود و اما تفریط
تفریط که آن را جبن خوانند و گویند آنست که آدمی [illegible] امور مخالف
دینی و دنیاوی از خود و متعلقان خود دفع نکند و آن مفضی است
بفساد عالم و لکم فی القصاص حیوة یا اولی الالباب [illegible] حالت
را [illegible] و اما وسط غضب [illegible] شجاعت خوانند آنست که
[illegible] شخص [illegible] از خود دفع کند تا [illegible]
[illegible] و کمالات خود حاصل کند اگر بلطف میسر شود فبها
والا عنف [illegible] کار آرد و فی الشریعة [illegible] احسان
[illegible] باید فرمود [illegible] نهی [illegible] شود
و در شرع موسی علیه السلم عنف و غضب غالب است چنانکه گفته شود

ولطف مخلوقست و در شرع عیسی علیه السلم همه لطف است و گفته ما جئت
لابطال التوراة بل جئت لاکملها قال صاحب التوراة العین
بالعین و الانف بالانف و الاذن بالاذن و الجروح قصاص
و انا اقول اذا لطمک اخوک المسلم علی خدک الایمن فضع له خدک
الایسر و هذه هی تفریط و افراط هر دو موافق نیست و در شرع ما
که آخر شرایع است گفتیم خیر الامور اوسطها یعنی هیچ کدام از وسط است
با زیادات چون که در باب نفس کمالی را تمام و اکمل شرایع آمد
و لکم فی القصاص حیوة و ان تعفوا اقرب للتقوی و مذهب
ارسطو در سیاست قریب بهمین موافق اینست و مصالح عالم برین موقوف
است و بدانکه غضب حرارتیست که از دل بیرون می‌آید
و بسوی دماغ بالا می‌رود همچون دود غار و همه وجود دانش ور
می‌گیرد و عقل را از محل بمکان لازم افاعیل بد بیدا می‌شود
و این معنی بر مرد غالب شدی برای آنکه وارث و پوشیده بر مرد غالب
است دلیر شدن که مرد را در دکر سرقه تا بقوت در او غضب
تعلق دارد مقدم داشت بروز السارق و السارقة فاقطعوا
ایدیهما و دست عزیز را بخیانت خوار و ذلیل کرد جانست فهانت
و سرش بجهت استیلا غضب زود بیش معلوم شد که استیلا
حرارت غضب موجب دخول شخص است در آتش یا مثل و نسب و عاقل
آن بود که تکرار دنیا غضب بر دل مستولی نشود و منع بزرگ در
انقطاع استعاذ از خلق زیرا که اهل اختلاط بجهت تحصیل
جاه و مال دایم در یکدیگر افتاده اند و حرارت غضب را در کار داشته و در انقطاع
هیچ معنی صحت نبود السلامة فی الوضع العافیة فی الزاویة الوحدة خیر من
جلیس السوء المروة السالمة مباینة العامة الا ان وقتی که اهل زمان
طریق انصاف در پیش گیرند و جاه و مال زیاد تا از مرتبه خود طلب
نکنند تا عقلا روی باجتماع ارند و از آن بکثر فواید معاد و معاش
حاصل کنند الجماعة رحمة و الفرقة عذاب مراد این حسن جمعیت بود از
مثال این حال تعدد و هکذا الحمد بکل انه السعود فکل الا الثلثة
سلطان یا فساد تدبیر مملکت و حکیم لاستنباط الحکمة و متنسک لمناجاة
رب العزة و حاصل اینست که فواید در اجتماع بود جمع شود با نکار بود
مستعفد شود لاغیر و اکر فاید در بود رشد عزلت چو ند یا غرض حاصل
آید و این وسط است میان اجتماع بکلی و انفراد بکلی الا حرام این بهتر بود
است اخراط بر بدن آکنست که در بپوشی با احوال آن مشغول بود
از ماکولات و مشروب و لباس و این صنعت را اکر نمی‌خوانند و معلوم است
که اخوردن بسیار سبب فصول اخلاط است و فصول اخلاط موجب امراض
مختلف است و صلی الله علیه و سلم المعدة بیت الداء و الحمیة اصل الدواء
و عود و کل بدن ما اعتاد این کر با کمی جملة طب در یک کلمه
درج کرده هیچ و بکذاشت جالینوس کویند الحمیة راس الدوا
و بعضی از مشایخ گفته اند مریدان را لا تاکلوا کثیرا فتشربوا
کثیرا فتنامو اکثیرا فتخسروا کثیرا و دیدنی شخص در معنی بسیار خوردن

مشارک حیوانات بود خاصه وحشی که همه عمر بخوردن مشغول اند و هیچ
کار دیگر مصطفی فرمود حسب ابن آدم لقیمات یقمن صلبه فان کان لا بد
فثلث للطعام وثلث للشراب وثلث للنفس ونیز فرمود المؤمن یأکل فی معاء
واحد والکافر یأکل فی سبعة امعاء و آن معده است و شش روده که آن
که همه پر کرد و لقمانرا که جمع بالوق یاد دو زده عدد بود بسول ابدا
که شرع مستحسن بود شاید که ثلث یکی پر کند و اگر آنکه شره مکثر بود باید که
سبع یکی پر کند در یک روز و اما آنچه تعلق بلباس دارد تشبیه است بطاوس
و زنان و عاقل مشارکت ایشان نکند و طالب حسن اوصافی بود و اما طرف
توسط آن بود که از ابتلا بحاجت خواسته آنست که اصلا هیچ نخورند
و نیاشامند و نپوشند تا از سبب هلاک و الم است که منهی است کقوله تعالی
و عقلا ولا تلقوا بایدیکم الی التهلکة و وسط آن معرفت و احکمت خواسته
و از چنان بود که متعفف از حرصها و احسان استعمال کند که حالت کی
ملتفت شود و نه بایدت که از زینت است در دنیا مشغول نشود کلوا
واشربوا ولا تسرفوا انه لا یحب المسرفین و این حکمت عقرآن حکمت است
ارتسام نقوش حقایق در نفوس را که از عند الله معتبر بود
بهتر با سر و صاحب شریعت علیه السلام که اعلم ما مورشد باستراحت
از وقلت زدنی علما و مجموع عفت و شجاعت و حکمت را که اوساط
اند و بهتر از طرف خنائک فرمود که خیر الامور اوساطها عدالت
خوانند و چون شخص متعوق نظر که علوم و معارف حاصل کرده بود و معوق
با نفس عدالت [illegible] او که حاکم بود باید مگر از هر مقتضی عقل
و شرع کار کرده بود او را عادل خوانند و عدالت هر چیز را چنانکه حق
باشد بجای خود نهادن است و معنی اینکه گفته اند العدل وضع الشی
فی موضعه و اگر احوال شخص خلاف این بود که گفته شد او را ظالم
خوانند زیرا که چیزها را در غیر موضع خود نهاده بود چنانکه
گفته اند در تعریف ظلم وضع الشی فی غیر موضعه و مراد از امام که از آن
عدل است که یاد کرده شد یا داود انا جعلناک خلیفة فی الارض
فاحکم بین الناس بالحق ولا تتبع الهوی فیضلک عن سبیل الله ان الله یأمر
بالعدل والاحسان خصلت و باید دانست که با شخص
در نفس خود چنانکه از و بر وزد دیگر کسی نتوانست عدل کند یا دیگران
تا خارج اند و بعید از عدل نتوانند کرد و زمانی که اسفنج جز ببلل
کردور از خود دور شرم و کرم نتوانند کرد آنچه بلیغ کرد از و دور
بود بطریق اولی که از و شرم و کرم بکند و رعیت هیچو سایه حاکم
اند و تا چوب راست نبود سایه بر نزد راست نشود و گفته
استوی الظل و العود اعوج و خلق ما خود ز باشند مصاحب احوال
خود فاستقم کما امرت و همین مرتبت محکم و بسبب آن فرمود مصطفی
علیه السلام شیبتنی سورة هود و اخواتها و گفته اند هذا آیة فی علی
من یشرع الله و از آنکه خدای حق انسان نکنند از معنی و سیحوا در
برو و پیدا نکرد مردم بر سه قسم اند یکی آنست که تنها می زیند و دوم
آنست که معیشت و زندگی او با خلق است و آن طایفه نیز بر دو قسم اند

[illegible]

زیرا که این تعلق شد که با یک خانه بود از اهل و عیال یا با اهل شهر
باشد اگر شخص تنها است خود تنهای چرا که همو رعیت وی‌اند
باید که اشتعار این وجه بدارد چنانکه پیغمبر مصطفی فرمود
علیه السلام بعثت لأتمم مکارم الأخلاق و حکما این را حکمت خلقی
خوانند و اگر شخص مدبر و کدخدای خانه بود واجب وی است
که حسن اخلاق و تدبیر خانه بر وجه شرع و عقل بکند و این معنی را
حکمت منزلی خوانند و اگر پادشاه بود واجب وقت وی است
که حسن اخلاق و تدبیر رعایا بر مقتضی شرع و عقل می‌کند و این
نوع تدبیر را حکمت سیاسی خوانند و تا آدمی بر این وجه کار نکند
کار نکند از این سؤال ایمن نشود که فرمود علیه السلام کلکم راع و کلکم
مسئول عن رعیته زیرا که هیچ کس نیست که وی را طایفه زیر دست
نیست اگر تنها است و اگر پادشاه چنانکه گفته شد فصل
قوت در ملکوت و ملک که عالم اجسام است از بسایط و مرکبات آن باطل — مرکبه
کنند چنانکه در پیش یاد کرده شد بیان کرده‌اند که این جمله به عدل قایم است
و اگر اندکی از عدل فرو می‌گذارد متغیر و باطل می‌شود و به عقوبت
وی باز جهت ثبات قالب خود اگر تنها است واجب است که
معاد و ثبات قالب با دیگران اگر حاکم است و خلاص از عذاب آخرت
عدل را شعار و دثار خود سازد و عدل و اعتدال را نگاه دارد
تا زود تلف نشود و این در خاطر می‌دارد که مزاج که به عدل
قایم است چون اندکی از اعتدال فرو می‌گردد رنجور می‌شود یا
هلاک می‌گردد و شخص بسبب آن می‌کوشند تا از صحت بهره‌ور
باقی بود و اگر مرض پیدا می‌شود به عدل تمام در ازالت آن می
کوشند تا لذت صحت و حیات از وی فوت نشود و همچنین می‌باید — انتهی ص
که در خاطر دارند که از نسبت تسلط شخصی بر شخصی حقیقتی
و هیئتی پیدا می‌شود که آن را سلطنت می‌خوانند و آن به عدل
قایم است و بطلان آن یا متغیر شود یا باطل پس واجب بود نگاه
داشتن آن بطریق عدل و تعادل همچو معتدل مزاج است و ظالم همچو
منحرف مزاج لاجرم هر که ظالم با عادل [illegible] خوانند و اگر
بکند تلف گردد زیرا که مرض از قوت آن نبود که با صحت مزاج
کوشد و بداند که چون در قالب بشری قربت تر از همه به اعتدال اکمل است
سبب آن بود که او حاکم شد به مقتضی طبیعت در میان ملموسات
کرد — که تمیز می‌کند میان گرم و سرد و تر و خشک و نوع او را همچو حاکم در
میان کفر و اسلام در شهادت بین معلوم شد که آدمی متساوی
المیل بود با اهل خلق او حاکم و رئیس طبیعی ایشان شد
فصل و بداند که حکما گفته‌اند که ملک همچو شخص است که از او
هر ساعتی چیزی متحلل می‌شود و از غذا بدل ما یتحلل می‌باید اگر
زیادت از آن بود که از تن رفته است بدل و نمو حاصل
و ذخیره دیگر بماند که اگر حاجت افتد بغذا او از بیرون نیاید بل

از آن بدل سازد و اگر مساوی با تحلل آید بدل حاصل شود
و آن دو مصلحت دیگر فوت گردد و اگر کمتر از متحلل آید بدن
ضعیف و هلاک گردد و لهذا گفته‌اند الملک یبقی مع الکفر
یعنی اگر عادل بود و لا یبقی مع الظلم و اگرچه مسلمان بود و در
شرف عدل این کفایت است که مصطفی علیه السلام بعدل کافری مباهات
کرد و گفت ولدت فی زمن الملک العادل و هر که خواهد که اهل حق جل
و علا و اهل سموات بروی رحمت کنند او بر خلق رحمت کند
که آن عدالت است الراحمون یرحمهم الله الرحمن ارحموا من فی
الارض یرحمکم من فی السماء و هذا آخر الرسالة والحمد لله رب العالمین
فصل بدانکه جوهر نفس ناطقه انسانی بعالم عنصری تعلق گرفت
و مراو چهار گونه صفات حاصل آمد بهیمی و سبعی و شیطانی و ملکی و سعادت
وی در آنست که این سه قوت اول را در وی مغلوب گرداند به باطل
و قوت ملکی غالب شود چنانکه جاهل حق گفت ان الانسان لفی خسر الا الذین
آمنوا و عملوا الصالحات زیرا که عناصر که اجزای آدمی است سه گروه در
خسران بود و عناصر که ملائکه در ربح و ظاهر است که آدمی در اول حال
عناصر کل بهایم بود در اکل و شرب و جماع و بعد از آن حیل و مکر پیدا
کرد جهت تحصیل اسباب از ای اطماع شیاطین حاصل گرداند و باستیلاء
هر یکی آدمی را بدان رحمی مینو اند تا بروی غالب است پس از آن به ریاضت
و احیا به عبادت جهد ترقی از مکان اسفل عالم اعلی چهل روز اختیار
کرده اند یا در هر عشری صفتی از صفات مهلکات از خود زایل کنند
این را تخلیه خوانند و در عشر اخیر که آیینه دل صافی شده باشد صفات
ملکی حاصل شود که آن را منجیات گویند یا در سی روز اول قطع نظر
کنند از عوالم سه گانه عقول و نفوس و اجسام که آن بمنزله قطع مسافت
ارض ممکنات است و فراغت از مسافات لازم و در عشر اخیر متصل
شود باسماء و احب تعالی یا در بیست روز قطع نظر بود از صفات
سه گانه یعنی صفات سلبی و اضافی و مرکب و در عشر اخیر اتصال بود
بذات بحت قل الله ثم ذرهم در این وقت زبادا که علیه بر تو بود
که عارف یکی در معروف محو گردد این است معنی قول حق تعالی و واعدنا
موسی ثلثین لیلة و اتممناها بعشر و اذ واعدنا موسی اربعین لیلة و مظهر
ارواح گوید علیه السلام من اخلص لله اربعین صباحا ظهرت ینابیع الحکمة
من قلبه علی لسانه پس چون آدمی یکی از مساعدات حق بهره گردد
در مقابل ذات حق ایزد تعالی نقش علوم لدنی و علمناه من لدنا
علما در نفس وی اشو د دل لوح حکمت گردد و زبانش
ترجمان آن رزقنا الله و ایاکم معاشر العباد این کار دولت است
و بدانکه حقیقت این از روی نجوم آنست که اظهر تا بنده در عالم
وقمر آن آفتاب است آفتاب را از جهت بزرگی ذات و کثرت انوار و قمر
را از جهت قرب فلک بعالم ما و از جهت بیشتر حوادث را بقمر باز
بسته اند و او در هر ده روز چهار برج را قطع میکند که

یکی مناسب عنصریست از عناصر اربعه و در ایام متصل می شود دیگر آنکه
ششم کانه پس درست بود زا مار جمله اجزاء فلک البروج از درج
و دقایق و نور جمله سیارات بعناصر اربعه و مرکبات از می
رساند و ضعف فاعل پیوسته در فعل است آنکه قابل نیز خود را
مستعد اثر کند فعل حاصل آید پس در هر ده روز ضعف [illegible]
استعداد از آلت صنعتی از صفات سه گانه پیدا کنند فاعل آن
صفت را بود ابدا کند لاجرم در سی روز آن سه نوع صفت مقلوب
گردد و در عشر اخیر تا بیست حاصل نامند بود منجلی شود تجلی
انوار و علوم حقیقی و معارف حقیقی خمرت طینت آدم بید
اربعین صباحا آن بیدیکا از برای آن صفت بود تا در هر ده روز
قابلیت و استعداد صفتی از صفات چهارگانه و برابر نبید
شد از اطلاع بجمع فی بطن امه اربعین یوما ثم یکون علقه
مثل ذلک ثم یکون مضغه مثل ذلک و تمامی ادوار آدم را بسه
اربعین گفت بد بجهت آن بود تا هر حادثی را سه حالت است
ابتدا و وسط و نهایت لاجرم هر یکی از صفات در سه اربعین تمام
گردد و اما اختصاص اربعین بچهار ساعت ایام بصبح از جهت
معانی بسیارست اول آنکه امور این عالم بطوالع بازبسته است و طالع
آن خود را مستحق است تا در ابتدا کار از شروق برآید و هر طالع

تا در آن ظهور و حصول انوار مشتری بود آن اثر نیکوتر بود زیرا که
چون در نور نشسته و نشر در ظلمت پس هیچ جزو از فلک که طالع بود چندان
نور ندارد که در وقت طلوع نیر اعظم زیرا که با وی دیگر کواکب بود و اما
با دیگر کواکب پیوسته او بهم غایب بد لاجرم آن هیات بهتر بود از باقی
هیات فلکی لاسیما کواکب سعد با وی شدند و از بهر چنین اعتبار
جزو عظیم تر را باشد چنانکه گفت علیه السلام البحر عزیز یعنی [illegible] اجزاء
حج و قو فستی بر فیه و چون آن هیات اقتضاء آن کند که قوالب منور
شوند بنور حسی همچنین مناسبت اقتضاء کند که نفوس که متعلق وی اند
مستشرق شوند بانوار قدسی و از جهت امر کرد بمحافظت صلوة
وسطی حافظوا علی الصلوات والصلوة الوسطی و قوموا لله قانتین و چون
نماز صبح میان دو نماز روز و دو نماز شب است او صلوة وسطی خوانند
و احادیث در فضیلت صبح بسیار آمده از آن سطو[illegible] اند و لیکن
سبب منجمان طالع نهاری را بهتر می نهند از طالع لیلی و سببی دیگر
آنست که آدمی را از جهت علایق حواس و قوتها جمله مشغول آید
و مستغرق زیرا که سبب انوار ظاهر ارواح و قوتها روی بظاهر دارند
تا هر چیزی یابند و در حس خود بیند [illegible] مشغول می دارند لاجرم
بروز بیکلی عظیم خاطر جمع گردد و اما شب بجهت ظلمت قوای و ارواح
روی از ظاهر بباطن کنند بسبب [illegible] بود و ظلمت و جهت استتار احتجت نیز
تا بدل متحلل که در روز [illegible] باز جای آید پس منام مستولی شود
شخص بخود مشغول نتواند گشت اما وقت صبح که هضم تمام شده باشد

چنین

و چون استراحت یافته و از موانع الهی فارغ شده بجهت صدور نور نفوس
در حرکت آید چنان بود که گوییا شده قرب بنقطه اصلی الاجرام
توجه بعالم قدس بود و ایشان بود والله الموفق

وی ؟ مقالت دویم در بیان مذهب معلم اول و آنچه بعضی از اصول آن استخراج
و استنباط کرده شد و آن مشتمل است بر فصول فصل اول
در کتاب اثولوجیا می گوید که هر گوهری که بواحد نزدیکتر بود کیفیت
و چندی وی کمتر از کثرت بود که از واحد دورتر بود و قوت
وی بیشتر بود زیرا که آنچه بواحد نزدیکتر بود مانند تر بود بدو
از آنچه از وی دورتر بود و چون واحد مطلق علت چیزها است
پس کثرت اشیا از وی بود پس باید که آنچه نزدیکتر بود بواحد مطلق
علت بسیط چیزها بسیار بود از چیزها که دورتر بود از
واحد پس آن چیز که قریب بود بواحد باید که در ذات وی کثرت کمتر
بود بجهت قرب وی بواحد و علت چیزهای بسیار بود از غایت
عظمت قوت و قرب وی بواحد و آنچه بعید بود از واحد باید که در
ذات خود بسیار بود و در وی قوت علت چیزها کمتر بود از جهت
ضعف قوت و دوری از واحد و لهذا اصل الامر که جواهر جسمانی ازید
که دورترند از واحد بیشتر باشند از جواهر نفسانی و با این همه
کمتر بود و جواهر نفسانی بیشتر باشند از جواهر عقلی و بعد از جواهر
عقلی جوهر اول بود بجای علت اولی که واحد مطلق است که دوی
به هیچ گونه کثرتی نیست و بدانکه آنچه گفت که هرچه بواحد نزدیکتر بود

از روی شدت قوت و قرب علت باید که مبدأ چیزهای بسیار بود خلاف
مشهور است میان حکما چه گفته اند که از عقل اول سه چیز بیشتر در وجود
نیاید و کثرت نفوس انسانی و حیوانی و نباتی و هیولی مشترک عنصری و صور
بسایط و مرکبات بی نهایت اند از عقل اخیر در وجود می آید بمعاونت
حرکات فلکی که مستعد اند در هیولی پیدا می کنند و از وی صور بی نهایت فایض
می شود اللهم که کثرت اشیا را بر کبر و عظمت قدر و مقدار حمل کنند یعنی
آن سه چیز که از وی در وجود آمد عظیمتر بود از باقی چیزها زیرا
که کثرت اعداد و قلت قدر و مقدار در معلولات عقل اخیر بیشتر است

فصل دویم چون برصد ثابت شد که افلاک کلی نه اند و هر یکی را
عقلی و نفسی مجرد است و عالم عنصری همچو یک فلک است که وی نیز اجزا
دارد از آتش و هوا و آب و خاک چنانکه هر یک از افلاک مرکبند از ممثل
و خارج مرکز و مدیر و تدویر و مجموع نفوس متصرفه در وی همچو یک نفس است
زیرا که اگرچه بعدد بسیارند اما بقوت و تاثیر همچو یک نفس فلک اند
که تحریک آن می کنند پس بحکمت الاجرام این مجموع در مقابل یک نفس و یک عقل
و کمتی زیرا که کلیت عالم عنصری را تحریک نمی توانند کرد بلکه بعضی از
حوادث و ترکیب ها می کنند از نبات و حیوان و علت و مبدأ آن
روح القدس که او را عقل فعال گویند پس مجموع هر عالمی از عوالم سه گانه
بدین عدد تمام شد ده عقل و ده نفس و ده جرم و زیادت کثرتی نیست هرچه
گفته اند از زیادت علی الکمال نقصان و مقتضی حکمت کاملی است و آنچه اعداد
نفوس بشری را آن افزاید بی نهایت که از عشر است چنانکه اعداد

بی‌نهایت می‌رود و جمله آن یکبار عشر است و آخر آن و بدانکه عنصر
عقل اخیر در دهم مرتبه افتاد و عالم عنصری که مشتمل است و از روی عدد
از افلاک در دهم مرتبه افتاد لاجرم از ده کرده جز حاصل آمد یکی
هیولی مشترک عنصری و چهار صورت بسایط آتش و هوا و آب
و خاک و سه صورت موالید نبات و حیوان و معادن و در بعضی جمع از
و از حیوان جدا از انواع دیگر انسان بود قالب و ترکیب آن کامل قوالب
حیوانی است مرکب آمد و هر آن از اجسام مرکب است و جز استخوان
و عصب و غضروف و اعصاب و رباطات و اوتار و اورده و شرائین و غشا و لحم و جلد و اصل
این جمله موجودات ممکنات روحانی و جسمانی ده است یکی جوهر
و نه عرض که این مقولات عشر گویند و جمیع کلیات هر عالمی ده بود لاجرم
[illegible] ملک عرش که ما و اصل ده جز از [illegible] است [illegible] داور
بیان کردیم حکما و ارباب [illegible] [illegible] عقول
ده اند از کتاب عزیز انجا که فرمود والملک علی ارجائها و یحمل عرش ربک
فوقهم یومئذ ثمانیه ملکی که بر کار است عقل فعال است و هشتی دیگر که
هم حامل عرش اند که عقل اول است عقول هشت گانه افلاک غیر فلک اعظم پس مجموع
ده اند و انچه [illegible] تحت واجب الوجود است عقل اول است که همچو عرش و کرسی بود
آلات الست تشبیه رب العالمین از خانه [illegible] و چون حق تعالی
جسم مستقر شود و کرسی نبود و از اینجا معلوم شود معنی الرحمن علی العرش استوی
که استوا بمعنی جلوس نیست زیرا که جلوس در جسمانیات بود [illegible] الا ادم
تا به [illegible] معتبر کرد [illegible] بود و بیان این آنست که [illegible] و تعالی که عقل
اول [illegible] بود و عقل اول عقل [illegible] در آن [illegible] عقل اول [illegible]
اگر [illegible] بود که عقل بود لازم اید که [illegible] بود و هم مجهول
و اسم [illegible] و اگر [illegible] بود لازم اید که عقل متعدد و منقسم
بود پس [illegible] که عقل جوهر بسیط است [illegible]
است پس معلوم شد که استوا بمعنی قهر و استیلا بود که عقل کل [illegible]
مادون خویش است [illegible] و هو القاهر فوق عباده و لفظ
استوا در لغت عرب مشترک است میان استیلا و جلوس استوی بشر علی العراق
من غیر سیف و دم مهراق و آنچه بعضی [illegible] کرسی هم [illegible]
[illegible] است که محمول [illegible] است [illegible] ناطق اند [illegible]
ملائکه گویند و معلول [illegible] این عقل است و در رساله دیگر شرح این
گفته شده است و دلیل بر نفوس افلاک [illegible] و علیها ملائکة غلاظ شداد لا
یعصون الله ما امرهم و یفعلون ما یؤمرون [illegible] افلاک [illegible]
نفوس ایشان [illegible] فصل و چون بیان کلیات عالم
کرده شد اکنون ذکر کنیم بعضی از اسرار انوار که با اجسام قایم اند که اجرام
کواکب می‌خوانند بدانکه خیر در نور است و شر در ظلمت و هرجا که نور
غالب بود انجا خیر غالب بود و هرجا که ظلمت غالب بود شر غالب بود
و از اینجا معلوم شد که [illegible] نورانی شریف اند از اجرام عنصری مظلم
سوال اگر گویند [illegible] لازم اید که فلک اعظم [illegible] کواکب
نیست خسیس تر بود از باقی افلاک و نه چنین است جواب گوییم
[illegible] مجال کواکب [illegible] بود و [illegible] یا بعد از [illegible]

ادراک نتوانیم کرد و نادر دانستن جز دلیل هستی وی نبود و عطارد
را با قرب فلک با صعوبت می توان دیدن بلکه رؤیت کوکبی که در
فلک اعظم کوکبی تواند از وی که اکبر از جرم شمس باشد دیدن با غایت بعد او از
ما وانچه گویند که در وقت شب نادر بیانی نیران در سرطان بود به
والکون دو جزو دلیل آنست که اقدم خانه‌ای در فلک البروج هست که در
فلک اعظم نیز هست تا حال این فلک ثوابت در ثور و جوزا و فلک اعظم تو گفتی
کف و اکثر دراری کواکب نبود که تقسیم آن بدوازده برج کردن را اثبات
نباشند زیرا که بسیط متشابه الاجزا ما نتوان گفت که این بعض که اثبات
و آن بعض دیگر و اختلاف در افلاک جز بحال اجتماع کواکب نبود که بعضی
را حمل گویند و ثور و بعضی را ثور و سرد و علی هذا القیاس و نیز اگر در
وی نور هستی نبود نتوان گفت که در کره عالی تعقل اند و در کره اسافل
عنصری مشتغل و هفت حرکات کواکب از بالا اختلاف و افعال می کنند و نیز می سازند
زیرا که تاثیرات انفصال نوری است با نوری دیگر و جز در فلک اعظم هیچ نوری
نبود از وی هیچ تاثیر پیدا نشود و نیز علت وی عقل کل است که اعظم
دانور عقول است دلیل سرعت حرکت فلک اعظم و قوی تر اند که جمله افلاک
را بر خلاف حرکات انسان تحریک کرده اند در زمان اندک و جز علت انوریست
اقتضا آن کند که معلول وی نیز هم انور بود و الا لازم آید که فلک ثوابت
سرعت تر از وی بود بجهت کثرت نور که در و هست و نه چنین است و نیز چون فلک
اعظم قریب تر است به مبدأ انوار باید که منور بود و نیز چون از کواکب فلک
البروج یک هزار و دویست و بیست ستاره مرصود هست و بیشتر کواکب غیر مرصود
هست که از غیر مرصود بیشتر در فلک بود پس لابد الوجه معلوم شد

که هیچ یک از افلاک از انوار خالی نیستند فصل و خبر باشند که تا اثر حق
بر طالع که نور الانوار است بکاینات ظلمانی که در غایت بعد اند نتواند رسید الا بوسایط
می رسد در عالم اجسام نیز باید که از عالی منور به سافل مظلم بوسایط رسد و چون
این معلوم شد گوییم آنچه در کره عالی در غایت بعد اند از عالم ما چون باید که تاثیر
ایشان به واسطه سیارات رسد که قریب تر اند به عالم ما چون باید که آثار
ثوابت بر زحل رسد و از و بمشتری و همچنین بترتیب تا بزیر رسد و چنانکه تاثیر
زحل بیشتر در بسایط بود و از مشتری در مرکبات زیرا که زحل را احتراز
فلک افلاک اعتبار کنند در مرتبه سیم است که فرد است و اگر او را اعتبار
کنند در مرتبه اول است و فرد قابل قسمت نیست پس مناسب بسیط بود و در دوم
قابل قسمت است پس مناسب مرکب بود و بسایط بیشتر از مرکبات بود نظیر
بین لازم جرم زحل متعلق به بسایط بود و مشتری به مرکبات و نیز بعید تر است عدد او
و بسایط از مشتری و بدین سبب او را سعد گویند نسبت با بسایط که
ایشان را مدد می کنند و نحس اکبر بود به مرکبات که ایشان را از هم فرود کشاند
و اگر وی را اعتبار کنند از فلک ثوابت در مرتبه دوم بود و اندک مناسب
میل به مرکبات نیز کند زیرا که اعتبار ترکیب و دیگری نیست و وی از فرد کر
و مشتری را اگر از زحل اعتبار کنند در مرتبه دوم است و از فلک الافلاک در
مرتبه چهارم و از فلک ثوابت در مرتبه سیم لاجرم میل وی به مرکبات بیشتر
از آن بود که به بسایط جهت آنکه از دو گونه در مرتبه زوج افتاده است
و از یک گونه در مرتبه فرد پس اندک مایه میل به بسایط نیز دارد پس
او را سعد اکبر خوانند با مرکبات و نحس با بسایط که او بسایط را ز برد

دو در مرکبات نگاه دارد پس این دو کوکب بجهت آنکه در مرتبه اول و دوم افتاده‌اند
از مراتب سیارات اصل شده‌اند در ترکیب و تحلیل عنصریات و بکلی متضاد
یکدیگر شوند در افعال پس زحل مثل ملک الموت بود و مشتری ملک حیات مثال
مصطفی فرمود علیه السلام تخاصما ملک الموت و ملک الحیاة فقال احدهما انا
احیی وقال الاخر انا امیت فنجی کلا الی الله سبحانه وتعالی فقال کونا لما فوض
الیکما انا المحیی والممیت و خصومت بعد از قضا در افعال بود دائم
باقی که از کیفیت مرتبه اول و دوم بدر زند حکایت زحل روحی بود که مریخ
از زحل در مرتبه سیم افتاده و از مشتری در مرتبه دوم پس مشارک
زحل نشد در معنی فردی که غایت بسیط بود و مشارک گشت با مشتری
که او فرد اولست و مشتری زوج اول پس معنی بساطت در وی بیشتر
از آنست که معنی ترکیب لاجرم او نیز مایل شد بعد در بسایط
اما کمتر از زحل زیرا که مرتبه دعوت اولی بدارد و لیکن بجهت آنکه از مشتری
در مرتبه دوم افتاده اند کمایه مایل بود بمرکبات پس نحس بود بنا برکمال
و سعد با بسایط اما نه بغایت و لیکن سبب او را نحس اصغر خوانند
و آفتاب زیر چه جز از مشتری در مرتبه رابع است و از مریخ در مرتبه
ثالث و نسبت زوج با زوج بیشتر از آن بود که با فرد زیرا که چهار از
ضرب دو در دو حاصل شود و نه از سه در سه پس نسبت او با مشتری
بیشتر از آن بود که با مریخ اما از آن جهت که از مریخ در مرتبه فردی افتاده
بادی نیز مناسبتی دارد اما نسبت زوجی راجح تر بود که از و حاصل
شده است پس مانند که مایل بود به ترکیب اما نه در غایت و لیکن جهت او را
سعد اصغر خوانند و از جهت مناسبت با مریخ هم مایل بود به تخریب میلی اندک
و آفتاب چون در وسط کل اجرام است بهمچو نقطه اعتدال آمده است
در وسط دایره لاجرم متساوی بود در سعادت و نحوست از وجهی اولی
آنکه از زحل در چهارم مرتبه افتاده و از آن اعتبار آنکه که سعد بود چنانکه
مشتری و از مشتری در مرتبه سیم افتاده و از آن اعتبار آنکه که مایل
بود به نحوست اما چون معنی فردی از مشتری راست نحوستی اندک تر بود وجه
دوم آنست که مریخ رجحانی دارد و زهره رجحانی پس مانند که او هر دو معنی
در وجود بود وجه سیم آنست که او بجرم بزرگ است ضیا و نصف و شعاع مثلث
و ربع صدر زمین است و نورانیتی عظیم دارد که اگر سعد کمتر بودی داد آن
دو سعد دیگر یاری شدندی مرکبات را مدد غالب شدی اعداد در کمال
در عناصر اربعه خاصه برودت زمین و آب بغایت بسیار شدی و دایم
نزم بودندی بجهت آنکه معنی و ضعف بخشی نفس بسایط و افی نبودی بوجود
مرکبات و اگر نحس مطلق بودی از نحس معاون وی بودندی در کمال
بکمترین واقع شدی و بسایط باندی بخا یع زیرا که غرض از بسایط
ترکیب است تا بواسطه ترکیب ارواح بسیار در وجود آید که غرض از
او نشو آنست و فایده زیادتی ارواح آن بود که چون نفسی کلی عالم ظاهر
شد رغبت کند متصل گرد و بجمال ملکوت و نوری از نور الانوار تعالی و تقدس
تا بواسطه و بواسطه ملائکه و انوار ملائکه بر وی آید دار و مجلس شود
بر جمله بهمه یکدیگر ملحق شوند سابق بلاحق و لاحق بسابق که شناخت ایت
ولیس شهید که مصطفی فرمود علیه السلام تناکحوا تکثروا فانی اباهی بکم

الامم یوم القیمه ولو بالسقط ولهذا جهت لواطه حرام گشت شرعا و عقلا که منی در
غیر محل و تنی افکنند و آنچه مقصود است حاصل نمی گردد تسلیا دیگر جهت
نکاح تا توالد و تناسل است و از برای این مصلحت عظیم تخم در محل حرث نهاده شود
لاغیر و لهذا جهت تخم را اشتیاق منی کرده تا او را بسوی کام جفت کند
و نگاه دارد تا غرض حاصل شود پس حکما گفته اند الرحم حیوان
مشتاق الی المنی جدا از جهت آنست منع اغتیاب را اعتبار نکرده اند بجهت
وی بسایط و مرکبات متساوی بود و لهذا مفنی بود تا منجمان گفتند
که آفتاب سعد است از تثلیث و تسدیس و نحس از مقابله و مقارنه و تربیع
و اما قمر اگرچه بجرم کوچک است از افتاب با اجتماع اعتبار دارد لهذا است
بجهت قرب او تاثیر عظیم بغایت دارد پس اگر سعد مطلق بودی یا نحس مطلق
همانا که در افتاب تعبیه لازم آمدی و نیز از نحس اکبر در مرتبه هفتم است
و از سعد اکبر در مرتبه ششم پس وی نیز متساوی آمد در سعادت و نحوست
چنانکه افتاب و اما عطارد هیچ طبیعت ندارد و کوچک است در مقدار
مستقل نیست در تاثیر الا از وقت پیوستن با دیگری یار شود تا اگر خود
نحس مطلق بودی یا سعد مطلق همانا که در افتاب و قمر تعبیه لازم آمدی
الا انکه از آن کمتر و اگر از وجهی سعد بودی و از وجهی نحس اسباب
کون مثل اسباب فساد بودی و این نحس نیست زیرا که وقتی که
کائنات بیشتر باشند تا ارواح در وجود آیند و چون بکمال خود
برسند می باید که مفارقت کنند پس باید که اسباب فساد پیدا شود
پس وی را اعتبار فرمودند که معین بود و جانب بود یا بواسطه وی که از
این طرف که راجح شود و گاهی طرف دیگر لاجرم طبیعت ندارد و لهذا سبب ادوار انحراف
گویند که با سعد سعد بود و با نحس نحس و با نر نر و با ماده ماده و مثل این احکام عجایب
و تمامی بود و نیست زیرا که در مرتبه ششم افتاد از زحل و در عقد عدد مثال گردد که
که ششم عدد تام است زیرا که اگر اجزای او را جمع کنند هیچ زیادت
نبود و نه نیز نقصان پذیرد و لهذا سبب بود گفتند که کار آدمی هرگز
تمام نگردد زیرا که در وقت وجود آدم طالع حمل بود و جمله کواکب در شرف
بودند الا عطارد زیرا که چون افتاب در حمل بود وی در سنبله نباشد زیرا
که غایت بعد وی از افتاب بیست و نه درجه است پس گفتند ان الکواکب
فی اشرافها الا عطارد حین خلق آدم و چون افتاب در طالع بود
لاجرم عالم را ضیائی بخشید و از بودن زحل در میزان که مقابل طالع
است خرابی در عالم بود و از بودن مریخ در جدی در وسط السما که عاشر است
استیلا در عالم انداخت و اثار وی را بود و از بودن مشتری در وتد رابع
در سرطان که تحت الارض است احوال علما و صلحا و اثار وی مخفی بود
و نادر بود که از ظاهر آنها شی قوی بود در عالم و مشهور آنست
که طالع عالم سرطان است و شاید که از بعد از طوفان بود و غرض
از ایراد این فصل آنست که چون عطارد در آن وقت در شرف نبود هیچ
کونی کار آدمی تمام نمی گردد و لابد است از نقصان پس از علم و مریخ کون
و فساد بود و بدانکه بعضی از کواکب که بجرم بزرگترند با فلک کوچکترند
چنانکه افتاب که بجرم بزرگتر است از مریخ که یکصد و شصت و نیم چند زمین است
اما فلک کوچکتر از وی است و مشتری هشتاد و دو بار و نیم چند زمین گفته اند

وزحل هفتاد و هفت بار و نیم و مشتری هم بزرگتر است از عطارد زیرا که قمر جزوی
است از سی و نه جزو زمین و ربع جزوی و عطارد جزوی است از صد و سی
جزو و دو ثلث جزوی از زمین و ثوابت که کواکب ثوابت اند از این سبب
بزرگتر افتاده باشند از کواکب فلک اعظم تا بکلی فلک بزرگتر بود و تکلّف
بکوکب و تکاثف و برابری در سموات حاصل گردد و از اینجا معلوم شد
معنی در آسمان و زمین و بالعدل قامت السموات والارضون عدل
و تمامت این در فصل عدل مستوفی گفته شود فصل
در بیان آنکه بعضی از کواکب نور بنفس ذات خود دارند
و بعضی را نور ذاتی هست و ایشان نور دارند و بعضی را ایشان است
و روشن‌تر و بعضی را کمتر و باریکتر بدانکه سرّ این در طبیعت افتد
که قمر اگر چه از عالم بقا و نور است اما مجاور عالم عنصر مظلم است متغیر
و اول آن در اکثر طرف اعتبار کنند آخر آنست پس مقتضی طبیعت وجود
آن بود که آثار وجود عالم در وی موجود بود چنانکه از معدنیات
که مرجان است از وجهی به معادن می‌ماند که به هیچ شکل است و از وجهی بنبات
که می‌روید و آخر نبات نخل است از وجهی می‌ماند با حیوانات
و از وجهی بحیوان می‌ماند که چون دل وی را که در بالای درخت است می‌برند
بار نمی‌آرد و خشک میشود و چنین که چون ازو بار و نمی‌آید
و اگر در وقت آنکه بار نمی‌آرد او را تهدید کنند بقطع سال دیگر بار می‌آرد
و این دلیل آنست که وی را نوعی احساسی و حیاتی هست و اول حیوان
اسفنج است که از وجهی بنبات ماند و از روی انقباض و انبساط بحیوان
و آخر حیوان بوزینه است که از وجوه در صورت و صفت بآدمی ماند
و آخر آدمی انبیا و اولیا علیهم السلام از روی صورت بآدمی می‌مانند و لیکن
معنی که از خرق عادات و عقلی و فعلی بینند بملائکه علیهم السلام
که انما اتو مستر خوانند و آخر ملائکه عقلا و الاشیا از افق اعلی
خوانند مانند حوالت عز و علا در نور و قهر و اقتدار و بساط
عنصر که آنجا بشکل است در زرد و هوا مناسب است در طراوت و آتش
مناسب هوا است در حرارت و لطافت آنست که طبیعت عنصر چیزی را
تمام کند لابد از نقل کند از جهت اتمام چیزی دیگر و عالم در آسمان
ترا این بود که در مجالس اعلام و سوسه بهر نقل کند شبیه کند که ازو
نقل کرده بود پس معلوم شد که آخر هر نوعی اول نوع دیگر ماند
بعد از وجود بر نیت و چنین است باید که در قمر از هر دو عالم چیزی
بود و ظلمت جهت که مجاور عنصر آتش است جرم وی تاریک است و چیزی
در آتش قابلیت نور هست نه قابلیتی که تمام قمر نیز نور می‌ستاند و لیکن
نه تمام که از آنکه همخواند یا بعکس آن بود که گفته شد که آخر انوار کواکب
قمر منتهی شود که اول آن عالم ظلمانی است باید که در وی ضوء و ظلمت بود
پس قابل روشنایی گشت و آتش که مجاورت وی هم قابل ضوء آمد و لیکن
سبب دوری شعله بدید می‌شود و بتدریج بظلمات ارض نقل کند چیزی
دیگر در قابلیت آتش بود آنست که چنانکه از اول جز علا البروج
است که از این طرف در عالم ظلمانیات نسبت قمر فلک قمری بود و چیزی
این که آتش قابل فساد بود و لا جرم ضوء می‌ستاند و باقی نمی‌ماند و بدانکه
حق جل و علا نور انوار و اکمل وجود است که همه را منور می‌کند و از کس نور

الله نور السموات والارض مثل
ستور السموات

نمی‌ستانند و نور روی را یافتن بواسطهٔ عقل کل فایض می‌شود همچنین در عالم
آفتاب نور انوار در عالم اجسام است که جمله را منور می‌کند و از کسی نور
نمی‌ستانند پس مثال حق بود و له المثل الاعلی فی السموات و قمر
جوهری در نفس خود مظلم و تاریک آمد بر مثال عقل کل نور آفتاب بوی
می‌آید و اهل ظلمات شب را منور می‌کند و لیکن فیض بدو می‌رسد تا بعد
از آفتاب مکان قمر بودی چنانک بعد از حق تعالی مرتبت عقل اول است
و اگر چنین نبودی نور قمر نیز ذاتی بودی خود آفتابی دیگر بودی
و فساد لازم آمدی و نیز عقل کل میان حق تعالی و ما بین واسطه است متغیر
و میان ممکنات متغیر پس جای قمر نیز میان عالم ثابت صور یا افلاک
و میان عالم متغیر یا عناصر است افتاد تا مناسبتی تمام بود میان قمر
و عقل اول در معنی و افلاک اگرچه در صفت حرکت متغیر اند بحسب
صور ذات ثابت اند اما عناصر ثابت بحسب ذات و صفات متغیر اند
لاجرم موضع طبیعی قمر میان عالم اثیری و عنصری شد اما فلک شمس و نور عطارد
جهت کوچکی جرم و بستن نیز بجهت قرب وی بعالم ظلمت تا بعد از قمر است اما
نور مشتری و زهره بیشتر از نور زحل و مریخ جهت آنست که ابدان
همه مرکبات از نور مرکبات را احتیاج بسیار است بارواح و قوتهای روحانی
و زیادتی حسن تا لطیف و ازدواج بطبع و میل حاصل اند و بسایط را اندر
جوهرها هیچ حاجت نیست بل با مخالف الف اند و بطبع گریزان از یکدیگر
لاجرم اهل مرکبات را نور بیشتر آمد از اهل بسایط و جوهر مشتری سعادت
[illegible] بعقل فعال اند باید که نور وی بیشتر بود

از نور تیر زهره تا وی بجهت قرب بدین عالم و بعد از عالم نور چنانک نسبت مشتری
سعادت دنیا دهد اما جوهر زهره بدین عالم نزدیکتر است نور تر و ی مواد طاهر
تر است لیکن جهت اهل وی بظاهر زینت و با جمال ترند و جوهر مشتری بعالم دور
تر است چنانک حسن مدرک نمی‌شود و در باطن و حقیقت منور تر است از
ظاهر لاجرم اهل وی در باطن بعلم و عقل و حسن اخلاق و جمال نیز آراسته اند
تا در ظاهر و اما زحل جوهر در غایت بعد است از عالم ما و چنانک [illegible]
ما را ظاهر نمی‌گردد اما اهل وی از افکار عمیق و غیر آن بر خلق ظاهر نشود
چنانک اند و احوال ایشان پوشیده تر بود و مریخ چون بعالم ما نزدیک
تر است و نور تنی ظاهر تر اثر آن در اهل وی از صورت قتل و غیر آن
بغایت ظاهر می‌شود و نوانند بود که بعید از بن مخصوص گردد تا کوکب
از ثوابت با طبیعت سعود باشند تمامی حکم دارند که سعود و انچه
طبیعت نحوس بود احکام نحوس دارند فصل
و خلاصه معانی معلوم شد اکنون یاد کنیم تا تاثیر کواکب در عالم سفلی و معاونت
انسان مر عقل فعال را در حصول این جوهرها چونست و آنکه گوییم که کوکب سبب
فلان جوهر است مراد آنست که مفید جوهری بود یعنی ماده را مستعد صورتی
کرداند تا واهب بقدر استعداد آن صورت بدو دهد اکنون گوییم کی جمادات
اند و جوهر اظهر آنها دو افعال در عالم آفتاب و ماه را است بعد و [illegible] آن
جوهرها بیشتر بدیشان بود و آتش و هوا همچو کرهٔ لطیف اند و بطبع مناسب
آفتاب حرارت پس معتبر ایشان باید که آفتاب بود و سبب آنکه [illegible] بود
درخشی یکی می‌نمایند آنست که نور آفتاب متغیر می‌شود و الا دو وقت کسوف

تا نفوذی که در عالم منعطف می‌شود و آن موجب اشتعال آتش می‌شود از صواعق چنانکه
قمر با کوکب مشتعل است زیرا که آفتاب می‌آید و طرفی که ذی‌النهار است
نور تمام می‌ستاند دخانی از خاک تا اثر قمر است و در علامت نزول
صاعقه می‌شود و با آتش می‌رسد و از آن صعقه کره اثیر ظاهر می‌گردد و
و چون بیان کرده شود که آتش بر طبیعت مریخ است و هوا بر طبیعت
مشتری پس هر یک با آفتاب موجب تعدد عنصر که نسبت و مناسب
طبیعت که اینچ آتش بالای هوا است جهت آنست که مریخ نهایت گرم
و خشک است معاون شد قوی‌ترین کواکب را که آفتاب است و مناسب
و نسبت در طبیعت لاجرم از ایشان مستولی و مشتعل شد بر باقی و با فلک
را این مناسبت نیست با آفتاب و مشتری اگرچه بالای مریخ است اما اثرش
نازلتر شد جهت این علت که یاد کرده شد و آفتاب مجموع کره را روشن
تا که کره تا که کشف اند مناسب طبع قمر در برودت و ممتاز اند از آنکه
سبب آنکه ماه را دو حالت ظاهر شد یکی نور و ترا بدان که این موجب رطوبت
و زیادتی است و دوم نقصان نور و غایبت آن در محاق که آن
موجب خشکی و زیادتی آن معلوم و بیان کرده شود که در شب سبزی در
آب معاون است و در خاک زحل معاون نیست زیرا که بر طبع ربیعت پس خاک
بود اند بود تا قمر بشرط نوریت باز هر دو متحد عنصر آب شدند و زهره حیات
دهند لاجرم آب سبب حیات شد زیرا که گفته اند و من الماء کل شیء حی
و نیز قمر بشرط عدم نوریت با زحل متحد عنصر خاک شدند زیرا که زحل
همین معنی اقتضا کند و نیز در غایت بعد است
معنی موت است و عدم نوریت

از سموات که معدن حیات است پس لابد سبب عنصر خاک خالی ماند از حیات
و افاضات و اینچ عنصر آب بالای خاک افتاد از آن جهت است که قمر
و زهره به سبب عالم نزدیکترند از زحل لاجرم تاثیر ایشان به خاک ظاهر
و عالی‌تر بود و زحل هر دو دورتر است تاثیرش به زیادی نازل و مختفی‌تر است
لاجرم عنصر خاک در میان آن بنا نهاده شد الا قدر ربعی که محتاج بود و بسیار
انداخت که اگر تمامی در آب بودی هیچ فایده در ترکیب از نبات و حیوان
نبودی و چون بیان کرده شد که ماه را نیمی منور بود و نیمی منطفی
باید که زمین نیز نیمی مکشوف بود و نیمی در آب و چون زهره معین
قمر شد در رطوبت و زحل در حفظ بود دو نیست لاجرم شد ربع دیگر
معمور است و ربع مغمور و از آن سبب که زحل در غایت رفعت شد اقتضا
آن کرد تا از عنصر و چیز جبال مرتفع و عالی بود و آن کوهها است
و چون معلوم شد که آفتاب با مشتری متحد هوا است و ترکیب میان عناصر
و با مریخ متحد آتش و فساد میان مرکبات و قمر با زهره متحد عنصر آب
در ترکیب است و با زحل متحد عنصر خاک در تخریب پس اسباب کون مثل
اسباب فساد بود زیرا که مشتری در کون مثل زحل است در فساد
و زهره مثل مریخ و قمر اگرچه کوکب سعد است اما آفتاب اما او تعادل ماه دیگر
ترسیم آفتاب معدن تر لاجرم اثر وی بیشتر قوی‌تر است با آفتاب
پس رجحان یکی در کون و فساد بر آن دیگر حاصل نشود الا به حرکت
و اما عطارد است که هیچ طبیعت ندارد و چون به هر یک متصل شود طبع

بود

آنکه کوکب کبیر دو جهت سمت محاذ ابعاد چنان شد که بفلک تغییر دیگر شد
و سیر با فضای معاون بود و اصل باشد و از آن جهت که آفتاب
بتنوع نور شمس و حیات بنور شمسی تأثیری در کون بیشتر از آن بود
که در فساد لاجرم عطارد و زهره دایما بوی نزدیک شدند و در سببی
تا اسباب کون بیشتر از اسباب فساد گردد و دلیل سبب کون بیشتر هر روز
هوا و عیون و هوا و دیگر زیادتر شود و بدانکه عدد عناصر اگرچه چهار اند
اما اعداد کرات از بعضی شکل کرات سیارات زیرا که زمین و
کره آتش کل آنکه قریب است بکره که خالص صرف بود و دوم آنکه خاک
با آب آمیخته می شود و آب یک طبقه اند و هوا سه طبقه یکی آنکه محیط است
بحوالات عالم دوم که بخار بر وی نسیم کند سیم آنکه با آتش نزدیک است
و آتش یک کره است پس هفت بود خلق سبع سموات و من الارض
مثلهن شاید که مراد آن بود زیرا که هر یک زیر فلک اند ضعیف بود نسبت
با وی هاویه ما علاک و اینجا معلوم شد که میل مدبر وجود دیگر نیست
نه بنفسها ان الله لغنی عن العالمین فصل و بدانکه از وضع
عناصر بر این شکل و هیئت که هست ایشان را که دریا و معدن ایشان قولنس
آنست که یاد کرده شد بدانکه مجاورت هوا با آب در وسط چهار نه
اعضا را آن میکند که ایشان از آثار سعدین باشند زیرا که سعدین
اقتضاء ترکیب و مجاورت و اجتماع کنند و مباعدت میان آتش و خاک
و حصول انسان در طرفین اعضا را آن میکند که از آثار نحسین باشند
زیرا که نحسین بسیط مقتضی تفریق اند و دیگر آنکه هوا و آب در حالت مخالطت

در قوالب حیوانات می روند و بقای حیوان بدیشان است دلیل کند که ایشان
از آثار سعدین اند با مقتضیات ترکیب اضافه کنند و خاک و آتش در حالت انفراد
اگر در قالب حیوان رود دلیل کند بسر دلیل بود که آثار نحسین اند با معدات تحلیل
و آنچه مردگان را در خاک دفن کنند و بعضی را همچو اهل هند در آتش می
سوزانند هم دلیل آنست که ایشان از آثار نحسین اند و چون زحل قوی
حال تر است از مریخ در فساد لاجرم اغلب مردگان را در زمین که اثر وی است
دفن کنند و آنچه خواب بر تخت و در هوا خفیف تر است از آنچه بر روی زمین
هم از این معنی است که هوا بر طبیعت حیات است و زمین بر طبیعت مرگ و بدانکه
آب با آنکه طبیعت حیات دارد جز بواسطه حرارت آفتاب که اثر وی در هوا می
رود لطافت و روحانیت بیشتر نیابد و حرکت نمی کند و چیز فرو می آید نبات
و حیوان بر زمین از وی نمی کند و آب را بالا نفرستاد که چیزها از آن
فامده نمی دهد که باران و تری الارض هامدة فاذا انزلنا علیها الماء
اهتزت و ربت و انبتت من کل زوج بهیج و صفات عالم وسط هم بر
وجه است و جمله تدبیر آن اینست که گفته شد و آنچه گفته در زمین کمتر است
از آنچه در باقی ارکان از آن بود که فلک زحل بطی است نسبت با دیگر
کواکب و چون زحل اول و مبدأ سیارات است بترتیب طبیعی که از بالا شمارند
و از طرف زیر هم بود منتهی می شود در قمر بر همین وجه معنی هست لاجرم
زمین نیز که از آثار ایشانست مبدأ و منتهی عالم دیگر گانه شد و بدان سبب
بمعنی آنکه عنصر خاکی تر نشان دهد غالب است و از برای این معنی بر روی قرار گرفته اند

[illegible]

و در وی مدفون می‌شوند و باز ز طن و قهر بحکم اولیت اقتضاء آن کند که زمین
مبدأ گردد لاجرم در قیامت کبری خلق از زمین پیدا شوند منها خلقناکم
و فیها نعیدکم و منها نخرجکم تارة اخری و این جمله آنچه دلیل است بر آنکه هوا
و آب از تأثیر سعدین است انست که حیوانات هستند در هوا و آب انبوه
و در خاک کمترند و آنچه بصفت اعتباری زیادت ندارند همچو کرمان
و نیز در آتش هم کم است همچو سمندر و نیز اگر هوا پیوسته بدل حیوانات
نرسد حیوان زود تلف می‌شود چنانکه در خانه که قصه تنش
تا هم هوا است بسته می‌شود فی الحال آن پوشیده شود و سر آنش
آنست که حیات بحرارت غریزی اصل و رطوبت غریزی است که از دل بیرون
می‌آید و بواسطه شرائین بجمله تن می‌رسند و تن از آن مدد می‌دارند و همچنین
نباتات بحرارت و رطوبت زیادت و برودت می‌گیرند و از برای این گفت
جالینوس که هوا پر از ارواح است و رطوبت اصل مرکب حرارت غریزی
است که اگر وی گداخته می‌شود که اللطف می‌گردد دخان که در دق
و چون حرارت اصلی که از مشتری و آفتاب حاصل شد متغیر شد لاجرم فاعل
اند و اگر شد بی رطوبت که اثر زهره و قمر است و رطوبت همچو کوب
وی گشت جهت آنکه فعل وی تا زلتی است از فاعل حرارت و عنصر هوا و آب
در میان آتش و خاک افتاده اند دل نیز که منبع حرارت غریزی و رطوبت
اصل است در وسط قالب افتاده و عنصر در روح عنصر قوتیست که بدن اسباب
می‌کشد که آنرا قوت طبیعی خوانند و در روح حیوانی نیز قوتی حاصل شد که

که آنرا طبیعت مدبره خوانند و از اینجا دانسته شد که چرا پیوسته حیوان استنشاق
هوا می‌کند زیرا که قوت حیات عنصری که با آفتاب تعلق دارد و بی مدد انسان
امکان ندارد که نماند و هوا این مذهب بعضی از اطبا جزو روح حیوانی
می‌شود و بر مذهب بعضی بدرقه روح یعنی روح را از کدورات بخار
دخان صافی می‌کند همچو آنکه در تنخ است و چون صافی شد با نسیم وی را
بجمله تن می‌رساند تا جمله اعضا حیات یابند و آب غذاء غلیظ را
رقیق کند و بجمله اعضا رسانند تا بدل متحلل شود و حیات بدان سبب
باقی ماند زیرا که از غلیظ غذا اخلاط و اعضا پیدا شود و از لطیف
آن ارواح و اگر بدرقه غذا نباشد اعضا و ارواح تمام نگردند و چون لمس
زود تلف شوند پس معلوم شد که حیات و بقاء آن تا اجل معلوم بواسطه
حرارت و رطوبت اصلی است و آنچه حیوان پیوسته استنشاق هوا کند
و آب پیوسته بخورد جهت آنست که احتیاج غالب چون المشتری بیش از انسب
تا بنجر بود آنکه آتش خفیف مطلق است و زمین ثقیل مطلق یا نکی غایت علو جوهر
و نکی غایت سفل لاجرم بسیط تام آمد و هوا و آب ثقل و خفت اضافی دارند
زیرا که در میانه افتاده‌اند و از اینجا نیز معلوم می‌شود که غایت نحسین بسایط
بیش از انست که غایت سعدین زیرا که ما اثر آن ز قوی ترست از تأثیر
سعدین در بسایط و چون زحل نهایت بطی السیر است و سرد و خشک
زمین سرد و خشک و ثقیل آمد و ساکن که مناسب بطوء و کند است و مریخ سریع الحرکة
است نسبت با وی آتش خفیف و تیز و کند آمد و مشتری معتدل الحرکة است نسبت

با هر دو لاجرم هوا میان متوسط آمد در ثقل و خفت و زمین را چون کثیف تر است از مریخ لاجرم آب با او گشت و سر بعضی آمد و چون هر یکی اند اخلاط چهارگانه صفرا و خون و بلغم و سودا بر طبیعت عنصری آمد لاجرم و برابر آن کوکب باز خواندند چون خون را بمشتری و صفرا را بمریخ و بلغم را بزهره و سودا را بزحل و چون آتش و هوا بر طرف افتاده اند در قالب تن سودا در زیر و صفرا در زبر هر دو بالا افتاده اند و خون و بلغم در نسبت هوا و آب در میان جا هستند چنانکه و چون خون از آن مشتری است کامه و ترکیب بیشتر از وی بسبب آنکه حاجت بدن اولیتر است اما متحلل میشود و بعضی بخون بیشتر از آنست که باقی اخلاط و از آن جهت که زهره معاون مشتری است در اصلاح بلغم در او چون سبب که چون بخته شود خون گردد و از آن جهت که مریخ معاون زحل است در افساد ترکیب صفرا باقی اخلاط را سوخته کند و سودا گرداند و چون بلغم نکند زیرا که این دو مخالف طباع مریخ و زحل اند و از آن جهت که مشتری مجاور زحل است بعضی از سودا که طبعی با خون آمیخته شود تا خون را غلیظ کند و زود متحلل نشود و از این سبب در بلاد گرم چیزهای مولد سودا همچو بادنجان و غیر آن بسیار خورند تا غلط در اخلاط

فصل دوم در مقام مناسبت آنست تا بیان کنیم مراتب کیفیات ادویه را
تا چرا حرارت و یبوست و برودت و یبوست به چهار مرتبه می رسند و حرارت و رطوبت
و برودت و رطوبت به چهار مرتبه نمی رسند و آنچه به چهار مرتبه می رسند قتال بود جوا
و آنچه دون آنست قتال نیست بدانکه هر وقت که اعتبار و شمار از خاک
کنند آتش در چهارم مرتبه می افتد و از آب در سیم و از هوا در دوم و از و در
اول مرتبه بود لاجرم مرتبه کیفیت گرم و خشک برین چهار وجه می افتد و سرد
و خشک را نیز که مزاج خاکست همین حکم است پس آنچه در چهارم مرتبه بود از حرارت
و یبوست قتال باشد همچو فرفیون و آنچه در چهارم مرتبه بود از برودت
و یبوست قتال بود همچو افیون زیرا که در مرتبه عنصر نحسین که آتش و خاک
اند افتاده اند و موضوع و مبدأ او و منتهای عدد نحس اند و بعضی از ادویه
که در مرتبه چهارم اند همچو فلفل اسپید و سیاه و عنبران و بعضی نمی رسانند
عذر آن اطبا گفته اند که قصور نوعی مانع است از لزوم شاید که از نظر

سعدی بود بدانچه او را که مانع است از قتل و آنچه دون چهارم مرتبه بود
از هر طرف که اعتبار کنند نهایتش عنصری که سعد بود باشد زیرا که چون در سیم مرتبه
بود و اگر در دوم مرتبه زیرا که از آتش هوا دوم بود و آب سیم و از خاک
آب دوم بود و هوا سیم پس بحکم آنکه موضوع عدد بعضی نحس است
و بعضی سعد چون در سوم مرتبه بود که منتهای نحسی دیگر است ضرری بیش
پیدا کنند ولکن هلاک نیارد و اگر در مرتبه دوم بود ضرری بیش پیدا نکند
زیرا که انتهای آن بعنصری است سعد که بعد از وی هم عنصری سعد است
و اما آنچه مراتب ادویه که گرم و تر و سرد و تر اند به چهار مرتبه نمی رسد
سر بیش آنست که آنچه گرم و تر است بر طبع هوا اگر از وی اعتبار و شمار کنند
اول مرتبه بود و اگر از آتش و آب شمارند در دوم مرتبه بود و از خاک در سیم
مرتبه بود و همچنین سرد و تر که طبع آب دارد اگر از وی اعتبار کنند اول
بود و اگر از خاک و هوا در دوم و اگر از آتش در سیم پس معلوم شد که الله
گفته شد که بر طبع عنصر سعد است از سه مرتبه تجاوز نکند و از وی
هلاک نیاید چنانکه بالا بیان کرده ام اما ضرری بیش پیدا کند چون
در سوم مرتبه بود و در دوم و یکم ضرر نکند چنانکه گفته شد الا آن وقت
که مکرر شود یا بسیار بود چنانکه شیخ گفته و حرارت و رطوبت را در
سه مرتبه نهاده اند با در اول است و در دوم و سیم از آنست که اثار
سعدی از صحت در تجاوز نکنند زیرا که غایت آن در ترکیب منحصر است
در بادی ترکیب نکوشند بخلاف نحسین که بکمال مرتبها می رسند تا

تا مرکبات را از هم فرو گشایند بسبب آنکه غذایت اینها از بسایط عناصر است
و چون مرتبه یکم و دوم و سیم مسیّب و مکرر می شود لا جرم مراتب کیفیات
او غذیه و ادویه بیشتر بر ترتیب وجه می ماند و مرتبه چهارم کمتر می باشد
تا آن موجب هلاک و فساد ترکیب است و از این معلوم شد که مراتب
ادویه بیشتر از چهار نبود این است علت نجومی و اطبا علت آن
گفته اند که اغذیه و ادویه معتدل الزاج چون به بدن انسانی
وارد شود کیفیتی زاید که او را قدری محسوس بود پیدا نکند و چنین
کیفیتی پیدا کند محسوس که ضعف معتدل بود او را مرتبه و درجه اول
گویند و از مثل ابتدا مرض شمرند و چنین ظهور کیفیت بر وجهی بود که
ضعف مرتبه اول بود او را درجه دوم گویند و از مثل تزاید مرض
بود و چون آن کیفیت بر وجهی بود که ضعف دوم بود او را درجه
سیم خوانند و نظیر انتها مرض بود و چنین بر وجهی بود که ضعف سیم
بود او را درجه چهارم خوانند و نظیر انحطاط مرض شود و با مرتبه
و این نسبت ضعف افضل نسبتها است و ظاهرتر نسبتی در حس و از این سبب
است که در موسیقی این نسبت در طبایع ظاهرتر است و در اسماع ثابت تر
و وجهی دیگر آنست که درجه بر بدن آید از بیرون یا درون تا بیران بر
سه گونه بود زیرا که آن تاثیر یا در غایت ضعف بود که او را اعتبار کر
بود و او را مرتبه و درجه اول گویند یا در غایت شعوب بود درجه چهارم
گویند و آن دو طرف مانند آتش و زمین اند و یا متوسط بود و لیکن متوسط

یا قریب بود بچهارم او را درجه سیم خوانند یا قریب بود باول و او را درجه دوم
گویند

و بعد از آن صور عنصری بعد از آن هیولی که اختراعات راست بعد از آن ابتدا کرد بمعادن
و بعد از آن نباتات و بعد از آن حیوان و بانسان که اشرف است بنوع کمال دایره بود ابتدا
بعقل و انتها از عقل تا نفس ناطقه را کمالات حاصل کند مجرد از علایق بدنی متعلق
شود بعقول این است معنی انحناء خط مستقیم وجود و این وجهی به عالم وسط
حال کرده است حکیم افلاطون را و هر دو معنی محتمل است زیرا که این نیز عالمی است
مثل عالم کبیر بعینه تو جز آنکه هست و نظیر آن اینجا یافته می شود از فواید

روحانی و جسمانی و سموات و عناصر و موالید و انسان که آدمی است انست
و تفصیل آن در کتاب بلیناس دانسته شود اگر رزق بود زیرا که رموز
آن دال است بر نوبری که این کتاب بر اندازه اسرار خلیقه و افعال طبیعت
بداند و سر مزاج و مسایل عظیم و تغیر قرون عجیب بسیار آن را فهم کند
ارواح و امثال او توان دانست و انکار جاهلان عیب علما عیان حکمت ایز از
جهال است بدان کتاب و اسرار الهادی و هر کامند هست که او را تشنیع نکند است
بلکه از دو عطالهٔ کتاب او اهل شغول کرده از اسرار عالم طبیعت او را اعجائب
و شاهد او کرده و جز از علوم بعضی آنست که اگر مکشوف و ظاهر
بنویسند فساد در زمین پیدا شود و ما منع است که علما و عقلا و اگر همه
وجه بنویسند مستعدان و مستحقان محروم کرده بود و آن ظلم بود و بیش و ریز
نیز بیشتر این بسیار رمز و جز خیلی است انکار رموز اولی عقلا نیست
بلکه جهد باید کرد تا مراد از آن الهام دانسته شود والله الهادی گفته شود
اندر این باب حکما که اول آنکه جز اثر نحوس بر معادن که عالم است از طبایع شود
فعل می‌کنند بطبع دیگر و آنچه بلیناس گفته که معادن نیز اشقاء شود مراد معادن
عالم است و نباتات نقل می‌کنند بطباع دیگر چنانکه مثلا انگور در اول
حال کبود رنگ و سرد و خشک بود همچو زحل و طبع زحل است بعد از آن خوش
رنگ و گرم و تر و شیرین شود تا طبع مشتری است و همچنین باقی میوه‌ها که در اول

حال بد طعم و قابض باشند و بد رنگ و بعد از آن طعم و لونشان بهتر گردد
و سر آنکه جمله نباتات در اول حال از خاک پیدا شوند تمام و ملایم
قالب حیوان نیست و جز از زمین دور تر می‌شوند هر یکی بقدر امکان تمام
می‌گردد و آنچه عرض حیوان را معتبر است از وی حاصل می‌شود از اظهار
ثمار و غیر آن آنست که در اول حال در تربیت نحوس اند زیرا که اصل
آن در خاک است و از خاک پیدا می‌شوند و بعد از آن در تربیت سعود می‌افتند
تا بالای خاک افتاده اند و تابش هوا پرورده می‌شوند تا افتاد سعدین اند
و اما احوال حیوانات و آدمی به عکس این است زیرا که قالبهای کودکان
و جوانان گرم اند با اعتدال و بعد آتشی و آبی در تن کودک بیشتر از آنست
که در تن جوان و زمینی در کهل و پیر بیشتر از آنست که در تن کودک و جوان
و در پیری بیشتر از آنست که در کهل و چنین پیر صلابت اعضا ایشان
و آنچه اندر آنست که حیوانات در ابتدا در نحوس و تربیت سعود
اند لاجرم کودک و جوان را حرارت اعتدال است و جز ما بیشتر در کودک
استیلای هوایی و آبی در پیر زمینی بیشتر است لیکن که در جوان و دلیل
بر زمینی و تحلل اعضای ایشان و لیکن جوان بکمال نشو می‌رسد
و آنچه سی سال زمان نشو است شاید بجهت آن بود تا سعدین
بمعاون ... مولود را تربیتی عظیم می‌کنند و نگاه می‌دارند لیکن تأثیر

تخسیس خاصه زحل که او قوی تر است در افساد و اثر تام وی در ازاله دوازده
بروج تا بدین عالم می رساند بسبب استیلای وی و سعد بر مولود در ابتداء مدت
نگاه دارند از فساد و تخسیس و چون زحل بمانند دیگر است اول باید زحل
بدند شود بسبب رکت قمر که مدبر اقویست بجهت رطوبت کلاجرم
رطوبت بر مزاج غالب بود و چون از زحل در گذرد دیگر است اول
استیلای قمر را بود و بعد از وی اثر عطارد ظاهر گردد از خواندن
و نبشتن و لکن بشرکت زهره زیرا که افعال زهره در زحل از لهو
انما آن ف
و طرب و نعیرات بر کودک غالب بود تا بلوغ بعد از آن زهره مشترک
و آفتاب بود عقل و کفایت و هوس تحصیل علوم و بزرگی در وی ظاهر گردد
و لذت سیکالیف ناموس شرعی بروی می نهند و در حال بلوغ شان او
تربیت نوع انسان و حق اول تربیت مشتری که موجب بالغ انه لاجرم در مولود
میل نکاح و جماع وجه ظاهر شود و چون بکمال نشو رسند و از سعود
ناقص گردد اثر نحوس پیدا شود اول از آن مریخ بشرکت آفتاب
جامعه عالم ماند دیگر است و دلیل بر این که چون خشکی از اخ و حدت و جنون
چنانکه فرموده علیه السلام الشباب شعبة من الجنون و چون حرکات شمس
سریع تر است لاجرم این شمس کوتاه تر است پنج یا ده سال با اختلاف
اقوال اطبا اگر رطوبت اصلی بسیار بود و قوت قوی چند سال بود
و الا پنج سال و در وقت بدن نه زیادت شود نه ناقص بجهت آنکه مریخ

اصغر
تحویل سنة عمروی این قدر بود که نه زیادتی و نشو کند و بعد از حد تربیت زحل و قمر
بود بجهت سردی و خشکی قمر چنانکه پالایش کرده که قمر مشروط عدم نور تیب
جهد زحل است و در روی ضعف و ذبول آغاز کند و لکن اثر آن ظاهر
نشود و بعد از شصت نقصان یا ضعف ظاهر گردد و در این مدت از سعود
زیادت کرده باشند بتدریج وی ناقص کند بتدریج و سردی و خشکی غالب گردد و بر
مزاج و چون سی سال دور زحل یا سی پنج سال دو دو مشتری ضم کرده شصت و پنج
سال بود هر کوکبی فعل خود کرده بود از زیادت و نقصان چنانکه علیه
[illegible] لاجرم پیغامبر فرموده علیه السلام اعمار امتی ما بین ستین و سبعین
معترک المنایا ما بین الستین الی السبعین و بیشتر آنست که تحویل سنة عالمی
که فتح را حادثه شده عظیم که عنقا و وقت شده و شنبه بود بیستم نیسان
سال هشتصد و هشتاد و دو از تاریخ اسکندر آن سنه را اعتبار کردیم
طالع ساعت بوی لایق بود و صاحب طالع زحل و مشتری که در غور خانه مریخ
و طالع قران میزان بود خانه زهره بیست [illegible] عطارد آن چهار بود و برگزیدیم
و جه که نور کرده شده بعد و نسل سعد دیگر و از آنجا لازم آید که طالع اصلی
و اسباب وی معتبر بود زیرا که قوم [illegible] آنکه [illegible] بود در بسیاری احکام طالع
زیادتی یا نقصان اعمار هیچ دلیل بود چنانکه از کتب نجوم معلوم گردد
و حاصل قاعده کتاب آنست که تاثیر بحسب غلبه نورانیت ظهور کوکب است
آن کوکب که نور وی بیشتر و ظاهر تر است نسبت حکم بوی بیشتر است و آن
کوکب که نور وی کمتر است نسبت حکم بوی کمتر است و از اینجا است که نسبت بیشتر
حوادث عالم ما با آفتاب و قمر کرده اند از برای نور بسیار در ظهور آنها
پس باید که بعد از شمس و قمر نسبت بمشتری کرد زیرا که بود و بعد از آن زحل و مریخ

بعد از آن بنور ثوابت که بعیدترند از عالم بعد از آن عقود و ظاهر بعد از آن بحق
پس بنسبت عناصر اربعه و موالید ثلثه و موت و حیات تا با چهار کوکب بود
بمعاونت آفتاب و قمر و عطارد تا بدین سه بود بمعاونت این چهار دیگر از زحل
که تو بر کرده شد و بدانکه در مشهور آنست که تاثیر در مولود تربیت کواکب
ابتدا مدبر قمر بود و بعد از آن عطارد و همچنین تا زحل بعد از آن هر وقتی تاثیر
کوکبی ظاهر بیشتر در مولود و از این معنی دانسته بود که تا بیستم سال بعد از چهار
سال تاثیر در تربیت مشتری بود مزاج مولود گرم و تر بود و بعد از آن سرد و خشک و نه
خبر است والله اعلم ـــ فصل ـــ و بدانکه مزاج نر از حیوان
تا باشد گرم و خشک بود و مزاج ماده سرد و تر بنسبت باشد و سر این
در طبیعت آنست که عنایت مشتری بذکور بیشتر بود جهت آنکه او علو نسبت
دارد گرم مزاج و بر خلاف الجنس افتاده است که سرد و خشک اند و آفتاب معاون
و نسبت در حیات ذکور گرم و خشک است و عطارد نر خنثی معاون و نسبت
انسان کرد در طبیعت ایشان نکرد لاجرم اثر انسان در ذکور حرارت و یبس
بود و زهره که سفلی است عنایت وی با ناث تا ازل بدین سبب بود و او
سرد و تر است و رطوبت وی بیشتر است و قمر که مدبر رطوبت است بیشتر کون
و عطارد چون وی یار شود در منفعت برودت و رطوبت زیادت شود غالب
کند لاجرم مزاج اناث سرد و تر افتد و لیکن سبب آنست که اطبا گفته اند که مزاج
نر از هر حیوان گرم و خشک بود و مزاج ماده از سرد و تر و خبر اصل
در حیات نیز راست و گرم و تر است و بعضی گفته اند که زهره نیز گرم
و تر است اما تری با نفاق دارد پس باید که حیات حرارت و رطوبت بود
و در حقیقت کواکب را هیچ کیفیت نیست و خبر تاثیر ایشان در کیفیات یافته
لاجرم ایشان را منسوب کرده اند بدین کیفیات ـــ فصل ـــ و بدانکه

هر شخص که قوت فعال سماوی اثریات که آبا اند در وی بیشتر بود چنانکه نر بود
و هر کرا قوت منفعله عنصریات که امهات اند در وی غالبتر بود چنانکه ماده
باشد و هر کرا این هر دو قوت در وی متساوی بود خنثی باشد و لیکن اصل
معلوم شد که چرا حرکت بر مردم و نر از هر حیوان غالبتر بود جهت آنکه افلاک
که اثر ایشان در نر بیشتر است متحرک اند و سکون بر ماده غالبتر است زیرا
که اثر عنصریات خاصه زمین بر وی مستولی است و نیز در وقت مجامعت
بالای ماده بود هم از برای این معنی است که اثریات فاعل اند و بالا
و عنصریات مقهور زیر و نیز باید که مرد کامل و عاقلتر از زن
بود زیرا که آبا علوی ذوی العقول اند و امهات سفلی خالی از عقل
و از برای این معنی بود که مصطفی فرمود علیه السلم هن ناقصات عقل و دین
و نقصان دین زن از جهت آنست که عنصریات خاصه زمین بر وی غالبست
لاجرم سکون بر وی غالب بود و بدین جهت فضلات که از حیض خوانند
در وی جمع شود طبیعت از آن جهت مصلحت دفع کند پس در آن وقت بعبادت
مشغول نتوانند شد و مردم را بجهت حرارت مزاج در وی آن فضلات جمع
نمی شود لاجرم همیشه بعبادت مشغول توانند گشت و چون اثر علویات
بجهت نور ظاهرترند از سفلیات باید که اثر ایشان ظاهرتر بود
اما آثار سفلیات و لیکن جهت مردان مکشوف اند و زنان نامکشوف
و آنچه نرم ماده شود از جهت آنست که فلک مماس عنصریات است خاصه
آتش و از اینجا است چندانکه حرارت که در ماده بیشتر بود لذت فراز
مجامعت وی بیشتر بود و آنچه بچه جز در شکم ماده نبود و مرد آبستن

نشود از آن سبب است که افلاک مؤثرات اند اثر ایشان از جماد در شود در عنصر خود
خاصه زمین حاصل آید می شوند و معادن و نبات از وی بیرون می آید
لاجرم در حیوان برسد و در سلم ماند . حاصل آید و این در سبع
ما کان اثر آمیغ است بیش از چهار رکن رفته اند و انه معنی و بلاث
در باب از آن جهت است تا موافق جهات چهارگانه عناصر بود که
ازواج افلاک کنند ؟

فصل ـــ بدانک که سماوات متحرک اند برهان آن مطلوب آنست
که اهل نظر خلاف کرده اند در انک سماوات حیوان اند یا جمادات متکلمان
اعتقاد دارند که جمادات اند و حکما معتقد اند بر انک حیوانات ناطق اند
اما دلایل انک گویند که جمادات اند از دو وجه اول انک حرکات اجرام
فلکی بر یک نهج است بعضی با شرق است بجنب و بعضی با غرب بجنب و اگر
حیوانات بودندی حرکات ایشان مختلف بودی چنانک حیوانات عالم ما
و نه چنین است جواب آن از دو وجه گفته اند اول آنک بطلمیوس
گفته المختار اذا طلب الافضل لم یتغیر سنه و شر الطبیعی فرق و وجه دوم
آنست که هر آینه نزد متکلمان فاعل مختار است و فاعل مختار یا نکی کونه
مختار است ایشان را یک حرکت بیش نمی دهد و از آن بیک دانه بیش باطل
بود قول آنک گویند که فعل فاعل مختار را باید که متغیر و مختلف بود وجه دوم
آنست که گویند که آفتاب با غایت بعد از ما هوا را انعایت گرم می کند
پس باید که او در نفس خود بغایت گرم بود و بنزد آتش صرف بود و آتش
صرف قابل حیات نیست و قابل حیات مرکبات بود نه بسایط جواب
آنست که گوییم مسلم نیست که هر چه گرم کننده بود او فی نفسه گرم باشد
زیرا که حرکت گرم می کند جز ها را با آنک او فی نفسه گرم نیست اگر مسلم
داریم که هر چه گرم کننده بود او گرم باشد و آهن گرم بود او قابل
حیات نبود و قیاس این محض تمثیل است و لازم نیاید که اگر آتش قابل
حیات نبود که آفتاب قابل نباشد وجه سیوم آنست که گفتند که حیات

را ناچار بود از جهتی مخصوص و دلیل آنکه جسم کل را از تمام اجزا بخلاف آمد جهات
زاید بر حد دوران جهتی مخصوص در فلکیات نیست پس مانده که انسان را جهات
باشد و جواب سائل آنست که ما نمی گوییم که نسبت کواکب و افلاک با جهات
نیست که آن بعض اجزا است اما دلیل حکما بر مطلوب بسیار است و از جمله
بطبایع نیز دیگر بود اینجا یاد کنیم و پیش از مطلوب مقدمه یاد کنیم بدانکه
حرکات از سه قسم بیرون نیست طبعی و قسری و ارادی زیرا که هر جسم که متحرک
خاصه آن محرک یا خارج بود از متحرک او آن حرکت را قسری خوانند چنانکه
حرکت سنگ بالا بسببی خارجی حرکت می کند یا آن محرک در متحرک بود و آن
بر دو قسم باشد زیرا که آن قوت محرکه را یا شعور و ادراک باشد یا
نباشد اگر شعور بود او را بدان حرکت او حرکت ارادی خوانند و اگر
نباشد او را حرکت طبعی خوانند پس معلوم شد که حرکات بر سه قسم
باشد قسری و طبعی و ارادی و چون این معلوم شد گوییم که فلک متحرک است
و دلیل بر این شروق و غروب کواکب و آسمان بود که شروق و غروب
کواکب بود و اگر گویند که شاید که حرکات آفاق کواکب بود نه از
افلاک چنانکه بطلمیوس گفته که شاید که دوایر باشند در افلاک و کواکب
در آن دوایر متحرک باشند پس حرکت کواکب را بود نه افلاک را و اما شارح
کتاب گوید بدین آنست که فرمود و کل فی فلک یسبحون ای یسیرون و جواب
آن آنست که گوییم که باتفاق حرکات کواکب همه دلیل بر غرض ما حاصل
است که حیات انسان نیست و از جسم که دو بالا بلکه حرکات کواکب در اوساط
افلاک و حوالی قطبین جنوبی و شمالی که مشاهده است دلیل ظاهر است بر استدارت

و حرکات افلاک و نیز آنکه ما فرض کنیم کره و بر سطح ظاهر وی دو نقطه که یکی
در غایت دوری بود از قطب یعنی در منطقه کره و یکی در غایت قرب نقطه کره
حرکت کند بر هر دو قطب ثابت یک دور تمام از آن دو نقطه دو
دایره پیدا شود که یکی در غایت کوچکی و بطوء حرکت بود و دوم در غایت
بزرگی و در غایت سرعت حرکت و در همان زمان که دایره بزرگ مدار
خود را قطع کند در همان زمان دایره کوچک مدار خود را قطع کند
و چون این اصل معلوم شد اکنون گوییم بود وقتی که یکی را زمان خط
استوا باشد و آفتاب در اول حمل در نقطه جهار باشد یعنی بر معدل
النهار و بر افق شرقی جدی را که نزدیک قطب است نیز بر افق بیند
و چون آفتاب فرو رود جدی نیز فرو رود و چون آفتاب قریب بود
بطلوع باز جدی را بر افق شرقی بیند از اینجا بضرورت عقل معلوم شود
که حرکات سموات بیشتر حرکت کره است پس سموات از ذات ثابته و متحرک
بر استدارت و این دلیل حدسی است و دلیلی دیگر آنکه سموات متحرک
اند آنست که سکون عبارتست از انتفاء حرکت یعنی هر حرکت باطل شود
سکون لازم آید پس سکون عدمی بود و حرکت وجودی است زیرا که جسم
را از جایی بجایی می اندازد و عدم صرف محال نباشد و وجود شریف
تر است از عدم و نسبت شریف بشریف اولیتر بود و اجسام فلکی شریفتر
اند از عنصریات پس مانده که موصوف باشند بحرکت نه بسکون و بدین دلیل ثابت شد

معلوم شد که سماوات متحرک اند بر ساکن فصل در جهت حرکات
سماوات بباید دانست که حرکات ایشان نهایت ندارد طبیعی نبود زیرا
که اگر چنین شد پس هر نقطه که افلاک از و حرکت کرده باشد بطبع و از آن
گریخته باید که باز بسر آن نیاید چنانکه حرکت سنگ از بالا بزیر که از
هر نقطه که افتاده رغبت می کند تا زیر آن نبود و چون باز بر سر آن
نقطه می آید معلوم شد که این حرکت طبیعی نیست و چون حرکت طبیعی
نباشد باید که قسری نیز هم نباشد زیرا که قسر عبارتست از حرکتی که
بر خلاف طبع بود و چون طبع نیست خلاف آن هم نباشد پس باید که
حرکات افلاک ارادی است و هر چه بارادت حرکت کند او زنده باشد
و این ضروریست پس باید که افلاک همه حی باشند دلیلی دیگر
بر این مطلوب آنست که اجرام فلکی شریفتر اند از اجرام مرکب عنصری خسیس
و حیات شریفتر است از جمادیت پس اگر توهم شود که ظاهر وجود تمام
نامتناهی که خسیس را صفت شریف بدهند و شریف را از آن منع کنند پس باید
که افلاک جمله زنده باشند دلیلی دیگر آنست که ما مشاهده می کنیم
که انچه مفسد حیاتست برودت و یبوست و گرانی است و این جمله صفت
زمین خالص است اما آنچه لطیفتر است از خاک بر دیگر بسبب لطیف
حیات و اولی است که لطیفه حی است اما هوا چون از آب لطیفتر است غذا
روح شده باید درقه ... اختلاف غذا اطبا و از ینجا است صاحب التنویر

گوید دور نیست که هوا ابر بود از ارواح و آب که آتش است اولیتر است
بدین حکم زیرا که اشتعال است بعد از آن مانند بخار ... و چون اجرام
سماوی لطیفتر و شریفتر اند و از صورت متضاد دورتر باید که او ولی به
این کار بسیار بود و شریفتر و از ینجاست که مصطفی فرمود اطت السماء وحق
لها ان تئط ما فیها موضع شبر الا و فیه ملک قائم او راکع او ساجد
و جمع بواو و نون انجا که فرمود وکل فی فلک یسبحون که خود ولی العقول را
باشد و او چی گفت کاسمان را امر ها دلیلی ظاهر است بر حیات ایشان
جواهر مجرد اند پس از دلایل عقل و نقل معلوم شد که سماوات
احیاء ناطق اند فصل در مدارک افلاک و حکم آنکه عالم اند
بجزئیات و کلیات اما ادراک ایشان جزئیات می کنند آنست که حرکت می کنند
از نقطه معین بنقطه دیگر معین بر سبیل ارادت و هر گاه چنین بود عالم بود
بجزئیات چنانکه هر یک از ما چون حرکت کند از جای معین بجای دیگر معین بارادت
در مکان چنین بود امور جزوی را ندانیم ... کلیات ایشان آنست که حرکات
ایشان باید که از برای غرضی بود زیرا که اگر نه چنین بود عبث بود و حرکت
عبث دائم نبود و نه اکثری پس آن غرض نشاید که حاصل بود که اگر آن
غرض ممکن الحصول بود غرض ... باشند زیرا که هر که ... حصول
مطلوب وی محالست دائما از جهت آن طلب نکند و اگر آن غرض ممکن الحصول بود
و حاصل بود که فلک در حالت حصول غرض از حرکت باز ماند و آن ...

باب

زرا ۱

حرکت

ارسطاطالیس محال است زیرا که حرکات افلاک بی نهایت است بنا بر دلیلی دیگر و چیز
بی نهایت صادر نشود از غرض جزوی نشاید که کلی بود و هر کل او را غرضی بود باید
که او را شعور بود و بدان غرض تا نیست تا ثابت شد که افلاک مدرک کلیات بوده باشد
اند و هر که چنین بود او را نفس ناطقه مجرده باشد فصل
و بدانکه هر فلکی کلی مرکب است از چند کره از فلک ممثل و مدیر در بعضی
و تدویر و کواکب در تدویر و مجموع آن را فلکی کلی خوانند چنانک
ابدان بشری که تمام مرکب اند از اعضاء بسیطه و کواکب در افلاک همچو دل
اند در تن آدمی و چنانک تعلق اول نفس ناطقه با قوت حیوانیست
که راکب روح حیوانیست و از آن منشعب می شود و به هر عضوی که می رود
و ان نامی دارد چنانکه روح حیوانی چون بدماغ رسد و از سردی
دماغ معتدل گردد آن را روح نفسانی گویند و چون بجگر رسد و مزاج
آن عضو گیرد آن را روح طبیعی خوانند و از هر یکی قوتهای بسیار
حاصل آید چنانک گفته شد بدان منشعب است همچنین از ارواح فلکی
قوتهای بسیار منشعب شود و هر یکی بجانبی منتشر از جوانب فلک
حاصل اند و این ضعیف اخوان می داند که تعلق نفوس ناطقه اول بدل
یا بکوکب از آن جهت بود که او جوهریست مجرد نورانی و جسم است و به جسمهای
چون اعضا تعلق انسب بعالم ظلمت باشد که تعلق اول او بچیزی باشد مناسب
وی لطیف و نورانی اما در ابدان بشری دل و روح حیوانی را مرتبت

بر شما نه عالیست چنانک شیخ گفته اقرب ما فی البدن الروح و القلب الذی
هو منشاه و بحس نیز معلوم است که دل گرم تر از جمله اعضا است
و منشأ او را آتشین یاقوت خوانند ایکه صفته قدر کرده شود
در کلیت گوهر آتشین یاقوت جان نهاد از نسبت قوت و قوت
و نا دمناسب نیز هست زیرا که حصول در حیوان ها از شعاع اجسام
و کواکب است یا از آتش بر اختلاف مذاهب که از شعاع حاصل
نور تر نه ظاهر است و اگر از که آتش است او قریبست بعالم نور زیرا
که مماس فلک است نور است در و بیش از آن بود که در باقی عنصریات
و قوت حیوانی که حالست در روح حیوانی لطیفتر است از وی پس مناسبتر
بود از نفس ناطقه لاجرم تعلق اول نفس بدو بود لان الجنسیة علة
الضم و نفور نیز معلوم است که هر چیز بجنس خود مایلتر بود و از غیر
جنس و از اضداد در فلکیات ظاهرتر است که کواکب منور اند و تعلق نور
بنور و اگر چه هر یکی جسم است یکی قدسی اولیتر بود از تعلق نور بظلمت
زیرا که منافات عظیم است میان نور و ظلمت و بنین احکام کواکب
معصومات اند بنا طبیعت قریبتر اند از فلکیات مجوف پس تعلق بکواکب
اولیتر از آن بود که بفلکیات و از بیان مقتضی معلوم شد که تعلق
اول نفوس ناطقه فلکیات با کواکب بود و بعد از آن بجسم فلکی و وجه
دیگر در بیان آنکه تعلق اول نفس ناطقه را بروح حیوانی و دل است در خاطر
می آید یکی آنکه دل در وسط تن نهاده شده میان دو عضو رئیس دماغ

و چون دماغ که جانب چپ است و بر شکل صنوبری باد دور تر بود از آفات
و نفس ناطقه بر نسبت میان عالم عقل است که همچو جانب یمین است زیرا
که قوی تر چیزی از مرکبات انسانند و میان عالم اجسام که همچو
یسار وجود اند زیرا که اضعف اند با عالم عقلی و از جهت تعلق
با اجسام همچو مایل اند بجانب یسار وجود و این مناسبت میان مرکب
و دل افتاد و با سایر اعضا این مناسبت نداشت لاجرم بدین جهت
متعلق می شوند و این مصطفی بود که اذا تقع لا ینظر الی صورکم
ولا الی اعمالکم بل ینظر الی قلوبکم التی فی الصدور و اشارت
بدانکه نفس که محل نظر واجب الوجود است در صدر وجود حیوانات
است چنانکه دل در صدر وجود قالب بود دل چنانکه بر شکل
صنوبری است و قریب است در آن مناسبت شکل فلکی است و صلب تر است
از دماغ و اگر چه شکل دماغ نیز مستدیر است قابل بود حرکات دائم را
و نفس ناطقه فعال است بالطبع و لهذا است که آدمی نمی شود در خواب
و بیداری از حرکت و فکر و تخیل خالی نباشد و او نور است و نور فیاض
بود بالطبع و حکما گفته اند که النور و الحی هو الفعال لاجرم
بدین مناسبت بدو متعلق گشت و آنکه شیخ ابو علی سینا تعلیل در تعلق
نفس بدو نمیکند از حضرتها کردی اشکال امام علامه فخر الدین رازی
بر وی متوجه نمی بود که گفت مزاج چندانکه با اعتدال نزدیکتر

بود قابلتر بود نفس ناطقه را و احر ما فی البدن الروح و القلب الذی
هو منشأه . قول و بیشتر چنین متعلق او نفس ناطقه دل بود و او
در غایت بعد است از اعتدال زیرا نهایت حرارت متعلق اول جلد بود که
خاصه از آن انامل که در غایت اعتدال است و اگر اعتدال بگفتی و بر
مشابهت دل به سماویات اقتصار کردی که در نورانیت و استدارت
بهتر بودی شرط آنکه معتدل تر بود تا حیوانات دیگر بیرون روند در بدن
چنانکه گفته شد و اما حصول وجود بیان که افلاک
احیاء ناطقه اند بدین نشانه که ایشان را حواس بود همچو بصر و سمع و غیر آن
اما منزه هستند ما کسرا نبود است که ایشان بر شکل حیوانات
عالم سفلی اند و علت سفلیات اند و هر آینه علت قوی تر بود از
معلول و چون حیوانات عالم ما حواس دارند باید که حواس ایشان
قوی تر بود و اما بر مذهب مشائین که اعتقاد دارند که افلاک
شکل کری دارند هم باید که ایشان را حواس بود با مکان اشرف
و بعضی از آنست که چون حس بس اصغی بود از صفات کمال و شرف را
امکان آن صفت بود در نفس آن صفتها و لیتر بود از خسیس پس لابد
و چه تیره شاید که ایشان را حواس باطنه و لکن نه بدین آلت که ما را
است و چون چنین بود شاید که افلاک اگر چه در غایت دوری اند لکن
عالم ما احساس کنند چه احوال عالم و شنوند دعای خلایق

وببینند تفرج ایشان وتشیع کنند ودراه بخور ودخرم ونثر ایشان بدکنا
ایشان دارواح ایشان را واعوان ایشان را بنامهای بوعی مخصوص
بدینسان که اینها را بدان نام بخوانند وبعید نیست این کواکب
تجلی کنند برانکه ثنای ایشان گویند وتضرع کنند بدینسان ودعوی
کنند اسماء خود واسماء اعوان خود بدعای خود وصاحب
حکمة الاشراق حکایت میکند از افلاطون تا وی گفت انی رایت عند
التجرد افلاکا نورية وصاحب ملل ونحل نقل کرده از فیثاغورس یدعی انه
شاهد العوالم الحسية وصعد بعد وبلغ في الرياضة الى ان سمع حفيف
الفلك ووصل الى مقام الملك وقال ما سمعت شيئا الذ من حركاتها
قط ولا رأيت شيئا ابهى من صورها وهيآتها ودانی افلاک
وکواکب انسان مثال هم دیده اند نه انیست که متعلق حس ما است
بلکه عالمیست نوری مثال این عالم بعینه واز الطف وانور واشرف
والذ لکن بسیار وافلاطون این را عالم مثال خواند که مثال
عالم حس است وهر نوعی از انواع عالم ما آنجا یک مثل
هست عقلی مجرد از ماده جسمانی که هر حس کنند صورتها بدیع
وگفتم من انت قال انا طبيعتك التامة وحاصل وعلاوه ملایک
متوحد در صور واشباح لطیف انجا پیدا شوند ومحال نیست

ظهور مجرد در صور زیرا که بدلیل عقلی ثابت شده که نفوس ناطقه سماوی وبشری
موجوداتاند مجرد ومع هذا ظاهر شده اند باجسام سماوی وعنصری
وبواسطه تعلق باجسام با یکدیگر گفت وشنید می کنند واز ملک نیز شنید
میشوند پس روا باشد که حق تعالی وملایک وارواح مجرد در صور
نوری ظاهر شوند وبا یکدیگر گفت وشنید کنند وصور منامات
واحوال از همه که این مانیست واکثر مشایخ بوقوتهای در حالت
حال کنند وکه ذاته مختص بالوقت نیست ولکن اصل بسیار جلی معلوم شد
یکی آنکه هر که در مقام مناجات برابر هوا می رود ودر سماوات
عروج می کند وبا کواکب وارواح ایشان متصل میشود وانجا سخنها
با ایشان می گوید وانجا نیز جواب می شنود وهر شنید می گرداند وهیچ
از عالم صور نوری بیرون رود بنور الانوار رسد ودر هوا
مجرداش ظاهر گردد شخص در بدو نگاه کند حق را ببیند همچنانکه
ناحیه حسن ما قابله ترجیح در مقابل آفتاب بود اگر انا
الشمس گوید بعید نبود چه تجلی وجود او بمثل گویا استوار واگر
انا الحق گوید یا سبحانی ما اعظم شانی ولیس في جبتي سوی الله لیز
جهت گفته بسند حلاج گوینده کشتی منکر حتی بسمت انا الحق
واین مقام را صوفیان فنا گویند ودر عین ظهور وتجلی حق تعالی
بروی نبات نگرد وعارف معرفت محو شود معروف بماند

و نابه ثالث ثلثه لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثه که آن نظر نسبت بر عارف
و معرفت و معروف بر نبع گردد معروف محجوب ماند اذا تم الفقر فهو الله
عبارت بود ازین حال نه آنکه عارف معروف شود چه اینجا محال بود
هو چه اگر دو مانند دوئی بود نه اتحاد و اگر هر دو معدوم شوند
و هیچ پیدا نشود پس اتحاد نباشد و اگر یکی معدوم شود و یکی
ماند هم اتحاد نباشد چه معدوم با موجود متحد نگردد و این
فناء حال تعبیر است از استغراق نیست در حق تعالی و این را در فنا گویند
و مقام خلت و هر که بدین مقام رسد هنگام که همچو مرده بود و در و
هیچ حرکت نیاید الا ان و تنها از حال بر بعضی با طلوع شد گردد
و تعلق با بدن قوی شود در جوع کند بعالم حس و اینجا هیچ گردد نماید
اگر مستعلان عالم طبیعت را از آن خبر کند و این شخص را در این عالم دفع
کند باصلاح نوع بشر او نبی بود و اگر وحی بلکند ولی بود وقت
عادت خواهد که آن احیا بود از مخصات فعلی که نوع بشر از آن عاجز
اند همچو احیاء موتی بر دست ایشان ظاهر شود که نفوس ایشان
مشرق می شود بانوار حق جل و علا و بنور عالم ملایکه علم و قدرت
وی اینجا می شود چنانکه آهن را که در آتش اندازند سرخ شود که
آن همچو علم بود و سوزنده گردد که آن همچو قدرت است و حقیقت
قول حق سبحانه و تعالی یوم تبدل الارض غیر الارض والسموات مطویات
و برزوا لله الواحد القهار در وقت معلوم شود که در فنا مقتضای خود

مشاهده تغییر و تبدل عالم حس بعالم قدس و مطالع همچو این نیک
کرده باشد و از اینجا بمقعد صدق عند ملیک مقتدر رسیده و ذوق
انزال کرده که یا ایتها النفس المطمئنه ارجعی الی ربک راضیه مرضیه
فادخلی فی عبادی و ادخلی جنتی رزقنا الله و ایاکم مجالس العباد
حسبنا کمی البلاد و بر کار دولتست کسی را که رسد و هر کس
بدین مقام رسند داند که حال عروج بر ظاهر عوام را سید باید
فکر چنانکه بعضی از خواص و اهل عقل کرده اند که اینجا نیکی بدین
حیز نهایت رسند بطریق فکر و اندیشه روا نبود و الا لازم آید که
هر که بطریق فکر این معنی دانستی او نیز اینجا می بودی و نه چنین است
چه بسیار خلق از روی فکر واقف می شوند بر احوال ایشان و مراتب
ایشان و از خوارق عادات قولی و فعلی که خاصه انبیا است در بسیار
هیچ ظاهر نمی شود پس معلوم شد که عروج نه بدان طریق است که وهم
انسانی است و اگر حاملی باشد در محل مدرسی مظاهر است حاضر شود
فایده نیست در حقیقت عروج چه از ارواح طاهره و شیخ بوده که نمی
بود و عروج بروح بود و هنگام بودی و چنین فنا حتی اگر و دخول
در جنت ماوی همچنین حاصل بود که بعضی نفوس بعد از موت موقوف حاصل
محشور اند اینجا با ملایکه اتصال کرده باشند بعد از مفارقت و وصول
بدان مقام سهل بود و الا تعلق بود بصور معلق ظلمانی جحیم اعاذنا
الله منه و این عالم را بعضی از کبار مقام کن می گویند یعنی هر کس

بدین مقام رسند آنچه بخواهند هوا نمی که این شود و دعا در این مقام مردود
باشند و هر با از عالم معقول عامل بوجه بطون یا صفت بذهب
مقام رسند صورت الهی سبحانه تعالی و صفور ملایکه چون باز گردد
قشبیه اعتقاد کنند الا من عصمه الله و اد مشابهه گرده با
خیالات اهل جهل در عالم اعتقاد دارند که آدمی جز ذات و قالب
محسوس نیست زیرا که از آدمی جز صورت محسوس نمی بینند و فهم
او حس معزول است از ادراک نمی توانند کرد اما اهل علم
و کشف چنین دانند که واجب الوجود حق با ملایکه مجرد اند
و قابل قسمت نیستند و آن صور که بیند اشخاص قابل قسمت بود
هواییه انند که حق تعالی اعتبار صورت بود و لکن در لباس مظهر شده را
شرع است و از معنی رحمت با نیست و از اینجا معلوم شود معنی آنچه
شیخ گفت علیه السلام رایت ربی فی صورة شاب قطط المجلوع و آنچه
مصطفی فرمود علیه السلام رایت ربی فی احسن صورة و رایت ربی
فی صورة شاب امرد بشعر قطط و علی رأسه تاج من الزمرد
و فی رجلیه نعلین من الزبرجد ینزل الله کل لیلة الی السماء الدنیا
و امثال این احادیث نزد ایشان شود که آنچه از آن خبر داده باید تأویل
می کنند از جهت تنزیه یا مشبهه بر ظاهر حمل می کنند از غایت جهالت
هر دو قسم راست نیست زیرا که تاویل وقتی باید کرد که ظاهر

آن محال بود یا مفضی بود بکفر و از بیان معلوم شد که ظاهر لفظ احادیث
محال نیست و نه مفضی است بکفر و اگر اینچنین کنند کفر بود که بیچیز دو تن
اله تعالی در مقام جاز نداشتند که کفر و محال از وی لازم آید که
ذات اصلی واجب الوجود حق را اعضا لازم آید چنانکه مشبهه را
که بعضی مراد میگویند همچو مشبهه و اعتقاد دارند که اله تعالی جسم است
و بالاجماع کافر شده اند زیرا که جسم بود محتاج اجزا بود و فکر تاب نه
بسوا واجب الوجود ممکن الوجود شود و این محال بود و از بیان معلوم
شد که احادیث مقتضیه را تاویل حاجت نیست و بر ظاهر اول
نشاید کرد و نشاید که استدلال خلیل الرحمن علیه السلام بکواکب
بر وجود خالق تعالی در عالم بود و باشد در وقت حلول زیرا که هر که
در این عالم ظاهر شود و حاجت افلاک و کواکب را می بیند که طالع و غارب
می شوند و از عالم را ایشان از انسته بود که از این جهت راه متحول
و در آن می شوند و در غایت لذت حضرت خلیل علیه السلام ایشان را
متحول و از آن دیده دانسته باشد که ایشان الهی را نشاید
لاجرم گفت انی وجهت وجهی للذی فطر السموات والارض حنیفا مسلما
وما انا من المشرکین و از آن مقام وصول حضرت شد که بدو در آن ذکر بود
که از عالم احساس و ذم اما محض طغیان مقام بدون انقیاد اعالی
صور روحانی اقتدا بعد از آن بعالم معنی نمود که به اعلی مرتبه حقیقی
و از جمله خوانند آن مقام انسته که چون محض این مقام ظاهر شود

[illegible]

این بدن را انجا که نبینید و ندانند و خود را دانند و چیز دیگر در عالم ظاهر
شود آن بدن را نبینند و خود را دانند پس معلوم شود که آدمی عبارت
از آن عالم است و اهل سلوک چون انکار این معنی نکنند و آنچه غزالی رحمه
در احیا ذکر کرده است دلالت بر این عالم مجردات که اول نوری بعید
تر را دید از حق بر ترتیب از آن کوکب نام کرد یعنی چون بعید تر
بود قدر او کمتر بود چنانچه بود شمع که کمتر در حق فرو تر از آن
نور قریب تر دید از آن قمر نام کرد و بعد از آن نور اقرب دید و از آن
شمس نام کرد و بر حضرت اعلام حق بعید نیست و در آنکه بعد از عبور از عالم
صور روحانی بعالم مجردات انفاذ غیبات و بر نشان شمس راه استدلال
کرده و چون نقصان احکام بر ظاهر سند لا جرم توجه کرد بمنور الانوار
سبحانه و تعالی و در این استدلال بر ظاهر لفظ ذکر تا مراد از آن کواکب
بود بعید می‌نماید چه کمال نفس خلیل علیه السلام بیش از آن بود تا وی متردد
شود در آنکه تا کواکب اعتقاد دارد یا ایشان و از جمله
فواید دانستن این مقام یکی دیگر آنست که هر چه اصحاب اسرار علیهم
السلام گفته اند از حکایات بهشت و حور و قصور و غلمان و ولدان
و ایمان اعتقاد دارند چه بهشت عین این مقام است و چنانچه عرضها
کعرض السموات اعدت للمتقین و آنچه عرض وی همچو عرض سموات است
این عالم است یعنی انکه مثال این عالم است و آنچه پیغامبر فرمود علیه السلام
ان الجنة فی السماء الرابعة اشارت بود بانکه بهشت مواضع

موضع روحانیت آفتاب بود که از آن شمس الملکوت خوانند و موضع
وسط دارد خیر الامور اوسطها و صاحب اشراق این مقام را اقلیم
نا متناهی و صور معلقات ذات العجایب نام نهاده است و گفته جابلق
و جابرص در وی است و شیخ از وی حکایت کرد که یکبار وی در این
مقام حاضر بود تختی دید و صورتی بر آن تخت نشسته و ملایکه
از ابداع نشسته بودند و بر آن گفتند اسجد ربک وی در سجود افتاد
و آن از وی غایب شد آنکه الرحمن علی العرش استوی را این معنی
حمل کنند روا بود و اگر چه ذات منزه وی مستوی و مستولی است
بر عرش مجید که از اعظم او آن را نام کرده اند که از اعظم ممکنات
و مخلوقات است و بر حق است ترتیب و زیر جنین همچو عرش وی که
بود و ظاهر وی در اجسام محدد که از آن در شرایع او را عرش
میخوانند زیرا که حامل او هشت که انبیا و اولیا ذات ناطقه که
ایشان را ملایکه خوانند چنانکه گفته شد و ذیل الکلام بجر الکلام
سخن دراز شد و غرض در این اوراق چیزی دیگر بود فصل
و بدانکه چون دانستی اصول که اصول این فن است معلوم شد اکنون غرض
یاد کنیم و باید دانستن که اصل این علم مستفاد است از شیخ الحکما هرمس
و اغاثاذیمون که یکی را صاحب طلسم گویند و دوم را ادریس
و اصحاب ایشان بر دو قسم شدند رای بعضی از آن بود که سوال از کوکب کنند

وآنچه از اصل مذهب و دین خود فرو گذشته بود خطا با کواکب با آلهت می‌کرد
و بالا رفت این طائفه کافر شدند و از جاده مستقیم فرو گذشته و طائفه‌ای
که از ایشان که بر اصل مذهب خود مانده بود بدین و از آن عدول
نکرده خواص کواکب را نیز طلب می‌کردند چنانکه این سلطان را
که ملک از دو از مجال بسوال کنند و جماعتی که نظر عالیتر داشتند لیز
حکما مثل حکیم فیثاغورس و سقراط و افلاطون و غیرهم ایشان را
وسیلت می‌ساختند بعقول الانسان یا عقول انسان که از عقول
مجرد اند سوال کنند تا آن جماعت عقول از عقل کل درخواهند
تا او از حضرت ازلی واجب الوجود حق عز سلطانه سوال کند
تا غرض و مطلوب ایشان از حضرت بر آورده گردد و از ایشان آن حکیم
شیخ شهاب الدین سهروردی که ارباب احتیاج ذکر جمع است و تسبیحات
انسان هر وجه یاد کرده و این ضعیف تسبیح زحل در این باب یاد
کند غرض بدان متعلق نیست بلکه غرض کلمه‌ای چند از عظمت
و بزرگی زحل یاد کرده شود بدانکه زحل مبدا اسباب انتساب و
بعد از ثوابت ترتیب بسیار اجزای وجود و هر که بعید ا
نزدیکتر بود و نشر بیشتر بود و لوازم بسیار است که تا اثر وی در عالم عظیم
و حکما گفته اند یاد کرده عالی فلک افلاک و فلک ثوابت فعال اندر دو
کره که سیارات زیر وی است هر اوایش مشغول اند که از قبول می‌کنند
و بعضی کواکب در میان آثار بالا خود می‌سپارند و بسفلیات می‌رسانند

و زحل چون سیارات که در دور روح اند و با بعضی از ثوابت خاصیت
و تاثیر ایشان را قبول کنند و چون مشتری مقارن زحل گردد از اثر بدوی رسانند
لاجرم چون مقارن عظیم این مقارنه با انسان ظاهر می‌شود و از تجارب است که ابو
معشر گفت اذا قارن النحس القوم فلک البروج حدث فی العالم اشیاء
عجیبه غریبه و ظهور آثار در عجب از آن نیست که چون مقارن فلک البروج
سنگ با تیر درد و روح تدبیر و این کار غریب نیست نادر می‌افتد
و بعضی ... کواکب ... آثار بالاتر ... رسانند و بر
رسانند تا بقمر و ماه بعالم عناصر رسانند و تجربه معلوم شده که اگر
که ماه بزحل متصل شود تا نیز از حال دیگر برتر رسد و از جهت اتصالات
مقارنه عظیم‌تر است از اجتماع ... حیوانست که سبب
تناسل و توالد است در نجوم مشهور است که زحل نحس مطلق است و مشتری
سعد مطلق و این معنی مجاز است مفصل باید دانست که زحل نحوست
آنکه هیولی بسایط است ... بسایط سعد خوانند
و بار کثرت نحس و مشتری ... مدد مرکب کنند دون بسایط
پس ... سعد بود از وجهی و نحس از وجهی و این در رساله دیگر گفته
شود که چرا زحل مدد بسایط می‌کند و مشتری مدد مرکبات و اگر مراد
از سعادت مشتری آنست که وی مولود را بسعادت رساند این سخن
مطلق را است نیست ... سعادت وقتی دهند
که مقتضی ... حال باشند اما اگر بد حال باشند هیچ سعادت نمی‌دهند

برد

بلکه نحوست می دهند و زحل بهمچنین است زیرا که چون نیک حال است سعادت
عظیم دهند و چون بدحال بود نحوست عظیم و اگر دبر الحسن از جهت آن
میگویند که مرکز ید و منسوب است و در تخریب می کوشند حکماء
متقدم سوکتب دیرا تسبیح و تقدیس می کردند و ثنا می کنند
که اگر نه وجود تو بودی در فلک ما در عالم دایم می ماندیم در محل
بهایم و سباع و شیاطین در آلام و اسقام اما وجود تو در
فلک سبب خلاص ما است از عالم ظلمت به عالم نور و حق جل و علا
بعد از ذکر آفتاب و ماه باقی کواکب را از سیارات با جلال یاد
کرد و او را بانوار النجم الثاقب ابن عباس گویند مراد زحل
است زیرا که نور وی هفت آسمان را سوراخ می کند تا بچشم ما
ما می رسد پس معلوم شد که وی در غایت شرف و منقبت است و هرکه
با او انس گیرد او را مرتبهای عظیم پیدا شود ابو معشر گوید
هرکه وی را مسخر کند پادشاه شود و اگر چه از ارذال الناس
بود پس اگر نیز در کسی که وی صاحب طالع او بود و او در حالت ولادت
قوی حال در شرف یا در خانهای خود تعظیم وی کند بشرایط
با علی مرتبه رسد ان شاء الله تعالی فصل ابو معشر گوید
که هرکه خواهد که زحل را تسخیر کند باید که زحل یا در صعود بود

و یا در دلو و یا در میزان و اگر در صعود بود بهتر باشد و ظاهراً از
قواعد نجوم آن است که اگر از برای جاه و شرف و بزرگی بود در منزل
اولیتر بود زیرا که خانه نفس تعلق دارد و شرف به منصب و چندانکه
نظر کواکب سعد بیشتر بود اولیتر بود و فرق نیست میان تربیع
و مقابله و مقارنه و سلسله نسر پس از کسی را که کار بدان رسید که
باید که زحل را مسخر کند و این سخن را از گفته که هرگاه ابتدا از قمر
کند در دعوت به چهار ماه مسخر ده باشد و بنده رسید این معنی آن
کس را تفاوت نکند اما آنکه ... ابتدا به دعوت زحل کند و باقی
چند شرط نگاه دارد اول باید که علویات مشرقی شند یعنی پیش از
آفتاب بر آیند و سفلیات مغربی که بعد از آفتاب فرو روند دوم
باید که چون دعوت کند کوکب یا در خانه خود بود یا در شرف خود یا کی بود
از نظر نحوس زیرا که چون نحس بود به مخیاب ماند که مردی چون تن ...
و جان که هر کس دست بدو زند حاجت او زند زیرا که چون منحوس
بود مهموم و غمناک بود و تقاضا و مسایل هیچ فراغت ندارد
و ابو معشر در مقام مخالفت اوایل که در دعوت قمر گفته باید که
قمر منحوس بود در حال آنکه او را دعوت کنند زیرا اگر کسی سلطانی را
خدمت کند در وقت بلا و محنت چیز

سلطان از غصه خلاص کند ان خادم را نهایت نیکو دارد شرط سیم
آنست که هر کوکبی که دهند با در طبیعت وی باشد اگر سعد بود سعادت
دهد و اگر نحس بود نحوست نحس تعویذ اندر کوکب صاحب خانه حاجت را متصل
نهند بصاحب طالع وقت با در وی ابتداء عمل کنند قدر فایده که از کوکب
نه نحس محمود و مسعود بود در تدبیر و در شرف خود شرط چهارم
آنستکه دعوت جمله در شب بود الا آفتاب را که با روز بود شرط
پنجم آنست که جمله اسبابی که بدان کوکب تعلق دارد از جامه و شکل و بخور
و دخن جمع کنند و هیچ چیز فرو نگذارند شرط ششم آنست که داعی
مبالغه کند در تصفیه نفس خود و فکر وی همه در ان کوکب بود چه
که عبدهٔ وی مشغول باشند و جماعتی که صور ساخته اند و آنرا عبادت
میکردند از برای این معنی بوده که چون کوکب غایب شود آن را در پیش خود
نهند و گویند که این صورت مطلوب ما است تا در وقت حضور و غیبت
کوکب خاطر از وی تهی نباشند و از وی مشغول کنند مثال انسان که
بدین جهت نفس داعی را اتصالی بدان کوکب حاصل اید و از وی غرض
خود حاصل کند در افعال که نه بانسان مشتد دو نباشند که اگر
متردد بود غرض بر نیاید و اصل بزرگ در باب این است که شخص
حواس و عقل و وهم خود را بروح ان کوکب مشغول کرده اند و هیچ

چیز مشغول نکرده در زمان خدمت آن کوکب الا بوی شرط هفتم آنست که از
هر کوکبی از طلب کنند که بدو تعلق دارد فصل در خیر
کوتر دعوت کواکب کنند انسان را مستغنی نکند هیچ حاجت نخواهند
زیرا که باشد از تسخیر طلب حاجت بی فایده بود و بتجربه چنین کسی زحل را
صحبت کند و سال ... بخدمت وی مشغول گردد و تا وی را مستغنی نکند
از وی هیچ حاجت نخواهد زیرا که اگر پیش از تسخیر سوال کنند
غضب کند بر داعی و این بدترین غضبها است سبب دوم در غضب
تقصیر خدمت بود سبب سیم در غضب آن بود که داعی از کوکب
چیزی خواهد که بدو تعلق ندارد و از تحصیل آن عاجز بود شرم دارد
از داعی و بدین سبب وی چیزی از وی و این نوع غضب سهلتر بود
سبب چهارم غضب آن بود که داعی فعلی کند بر خلاف طبیعت کوکب
و از اول و دوم و چهارم احتراز باید کرد و طریق احتراز از اول آنست
که حاجت نخواهند تا آن وقت که دلایل تسخیر تمام وی را در منام و غیر
آن ظاهر شود و اما تقصیر خدمت بر دو گونه بود یکی ترک خدمت
باشد بسبب سامت و ملالت یا ترک کار دوم نقصان خدمت مثل انکه عطر
در باب اول یک مثقال بود مثلا در دوم باز ناقص تر کند یا استاد
در خدمت در باب اول بیشتر بود از باب دوم و باید که در خدمت که در
باب اول سخن اعاذکره باشد در باب دوم باید که بیشتر کند یا مثل
ان یکی بود زیرا که بتجربه معلوم شده است که نقصان اندک موجب تغیر

[illegible]

بسیار می باشد که چندانکه تواند جهد کند در زیادتی و الا متقصر نماید گرد
و هر عضوی که نسبت به آن خدمت بود از ادراک آن مبتلا گرداند از شغل و الا شخص
را هلاک کنند و اما عضوی که بسبب نقصان خدمت شده باشد از ادراک احسان یابد
که خدمت زیادت به معهود کنند و چون رضا حاصل شود اگر بر سر خدمت معهود
روند زیان ندارد و مدت زیادتی خدمت کم از نگاه داشتن تا آن
رضا حاصل که در او ظاهر بود و هر وقت ظاهر شود و باید که صاحب طالع
در غایت صعوبت و دشواری بود از منسوجات که کوکب را برضا کلی
حاصل شود و چند در روز و شب ندان کوکب را صحبت بیم کنند و اگر چه زحل
بود و اما مراد از عضوی که بسبب از بعد شده از وی صد که جوید که بوی تعلق
ندارد و لیکن در تحصیل آن عاجز بود آن است که در بعضی کار حسب بگذرد و لیکن در
وقت آن خدمت جا هی گاه می ورزد از حاصل و بخور و صدقه و غیر آن و با اصحاب
اسرار و دوستان شکایت عجز حال خود می کند و اظهار پشیمانی و ترک
خدمت می کند بحسب تضییع عمر و مال در خدمت بی نهایت که او در این
خطا کرده است و نوحات دیگران می گویند و در بعضی حوادث شده می کنند
این معنی را او را این همه مواظبت خدمت می کند خدا بکند به زیرا که
از خاصیت کواکب است اطلاع بر ضمایر و اسرار خاصه کسی که او بخدمت ایشان
مشغول بود و دائم ملتفت بود نشانات ... خیر همه از خدمت بکند و
در خواب بینند و در بیداری او از جا لطیف شود که مثال از عالم
مسموع باشد از غایت لطافت و لطف و خوشی و غیر این معنی همه موهبت
ظاهر گردد بعد از آن بر خدمت و طاعت کوکب باشند و بعد از آن تقصیر
نخواهند و اما ذم عضوی که بسبب آن بود که شخص فعلی کند که بر

خلاف طبع کوکب بوده است چندانکه مواظبت را اعدام بکند و اگر انعام اختیار
نمایند قصد او زود در وجود آید بعد از آن مشغول شود در خدمت کوکب و در ادیان
نکرده و اما طریق اسرار کواکب بر وفق مشهور است مفصل
دیدار انکار او مشغول در خدمت زحل سیار خدم شرط کرده و از اطلاع بر یا موسم
هر یکی از کواکب بعضی در خدمت حوت است و روز آن شاید که کوکب
متعلق دارد و ترک کنند و آن ضعیف را اضافه بی ابعد که بطریق که این سحر
کنند تسخیر می باید کرد و بعد از آن چو وقت که محقق خواهد که بخدمت کل
مشغول شود بعضی خدمت کنند چنانکه گفته اند بر مثال اهل ریاضت
که سالها در خلوت و طاعت مشغول شوند تا ملکه اتصال به واجب الوجود
حق سبحانه و تعالی و عالم قدس حاصل آید و چون همه را بنا مشغول شوند
اندک اندک حجاب بیدا شود و هر کسی را بقدر قوت و استعداد باز ریاضتی
کنند بعضی سی روز و بعضی هفت روز و بعضی چهل روز و بیشتر و کمتر و اگرچه
معلوم است که آدمی هفت روز کوکب را سیر نتواند کرد خاصه زحل را
که او در غایت بعد است از ما و اگر چه صاحب طالع بود و مفصل
ایشان گویند چون تسخیر خواهند که دعوت زحل کند جامه سیاه سیاه بپوشد
و کلاه سیاه بر سر نهد و از همه دانست چون که چندانکه تواند و از جوانب
او صحرا و بهر نگاه ساقط که زحل تعلق دارد و در مقابل
زحل بنشیند و آن بخور که منسوب است بر خیمه می کند زعفران قردمانا
و بخور کنند و شیخ الصوف مخ السنور برابر و در نسخه دیگر آورده اند
افیون اسطرک بعضی گفته اند صمغ زیتون است بعضی گفته اند نوعی است
از میعه جمله را برابر بکوبند و بول بز خمیر کنند و فتیله سازند و مجمر
از اسرب مجمر کنند و باید که مجمره را در میان آب نهند که گذاخته شود

و امام علامه فخر الدین الرازی رحمه الله گوید که رجوع بقانون اصلی اولیتر
بود از تقلید زیرا که چون ما دانستیم که طبع زحل سرد و خشک است به جهت جمود
و موت پس هر دو که فعل او این چنین باشد بود ضد او، از جمله وجوه
و خواه از بعضی وجوه دانیم که آن زحل تعلق دارد دانیم که از ادخر
و تبارزند و بخیر در باقی کواکب و این سخن قبل شناختن کن اگر
جمع کنند میان کلام اوائل و سخن ما اولیتر بود و این تسبیح می خوانند
بالتبر الویل و اصلا لوصلا دخرع شغو المکافات و یا ایها السید العظیم
الاظهر القاهر الجبار والغادر العظیم الشان العالی المکان الکمر رفیع منیع
العقل الصافی و الفهم الوافی شامخ النظر کبیر الخطر الملک المسدد والبطاش
المغنی المدبر المستغنی المولم المظلم زحل النحس البارد والیابس الصادق
المودة العزیز المحب کثیر الحقد طویل الکید عظیم الغضب قمعی بر عسیر
ذو العقل الکامل متمم الوعید والنصب والتعب والنصب والی
الشقا معطی الغم و معدن الحزن